School of Theology at Claremont
1001 1328047

GERMAN

LIBRARY

Southern California
SCHOOL OF THEOLOGY
Claremont, California

Aus der Bibliothek
von
Walter Bauer

geboren 1877
gestorben 1960

BL
633
F3

ΠΡΟΦΗΤΗΣ

Eine sprach- und religionsgeschichtliche Untersuchung

von

Erich Fascher

Lic. theol., Privatdozent für Neues Testament
in Marburg

1927
Verlag von Alfred Töpelmann in Gießen

Alle Rechte vorbehalten

Ein Inhaltsverzeichnis befindet sich auf S. 227—228

Vorwort

Die vorliegende Untersuchung verdankt ihre Entstehung der Anregung meines verehrten Göttinger Lehrers Prof. D. W. Bauer. Ursprünglich wurde bloß eine kleinere Abhandlung im Rahmen der hellenistischen Zeit gewünscht, bei der Suche und Sichtung des Stoffes, dessen Auffindung nicht ganz leicht war, sah sich Verfasser aber Schritt für Schritt weiter gedrängt, um schließlich bei Homer zu enden. Damit ist der sprachgeschichtliche Stoff so aufgearbeitet, daß eine grundlegende Änderung der Resultate nicht zu befürchten ist, auch wenn gelegentlich neue Inschriften gefunden werden, zumal diese meist recht trümmerhaft erhalten sind und aus später Zeit stammen. Verfasser hat den Stoff geschichtlich und geographisch geordnet, in der Erkenntnis, daß trotz des einheitlich-griechischen Sprachgewandes dieselbe Vokabel eine andere Nuance hat, wenn sie als Übersetzung — oder als Ersatz und Notbehelf — für ein Wort aus einer älteren Sprache dient (in Ägypten und Palästina). Die spätere hellenistische Zeit ist im großen und ganzen mit dem Kapitel über das Neue Testament zusammengeordnet worden, weil sich — abgesehen von sachlicher Verwandtschaft — neue Gesichtspunkte für das vierte Evangelium und die Apologeten ergaben. Rückbeziehungen sind durch Seitenverweise angegeben, um Textwiederholungen zu vermeiden. —

Da προφήτης kein abstrakter Begriff ist, sondern Ausdruck für lebendige Personen, war es nicht immer leicht, die Grenze zwischen der Lehre und den Aussagen über den Beruf und die Art des Offenbarungsempfangs zu ziehen. Um Mißverständnissen von vornherein zu begegnen, sei deshalb mit allem Nachdruck betont, daß Verfasser nicht die Geschichte des Prophetismus schreiben wollte und nicht alles an „ἔκστασις, μανία“ usw. heranziehen konnte, was wir als „prophetisch“ ansprechen würden, — das würde ein uferloses Anschwellen des Materials zur Folge gehabt haben — sondern Ausgangspunkt sind immer die Stellen, an denen προφήτης vorkommt. Wenn Verfasser diese Grenzen gelegentlich überschreitet, so mache man ihm daraus keine Pflicht für alle Fälle. Die Geschichte des Prophetismus kann erst geschrieben werden, wenn noch zahlreiche Begriffe dieser Art untersucht sind, und es muß durch einen Gelehrten mit Erfahrung

und großer Belesenheit in der gesamten antiken Literatur geschehen, der nicht bloß philologischer Exeget, sondern auch Sprach- und Religionspsychologe ist, um den Texten durch feine Einfühlung das abzulauschen, was sie wirklich sagen wollen. — Die Tendenz dieser Untersuchung ist durch die Wahl des griechischen Titels bewußt zum Ausdruck gebracht, im Untertitel lege man den Ton auf das „und". Verfasser darf sich wohl der Hoffnung hingeben, daß der geduldige Leser, welcher nicht nur einzelne Stellen herauspickt, sondern bei der Lektüre bis zum Ende beharrt, in dieser Untersuchung nicht nur eine Stoffsammlung sieht, sondern auch eine große, durchgehende Linie wahrnimmt. Jedenfalls ist wenigstens ein Anfang gemacht, dem von Adolf von Harnack (Mission und Ausbreitung des Christentums [4] 1924 Bd. 1 S. 364) empfundenen Mangel abzuhelfen. Die Untersuchung lag der Göttinger Theologischen Fakultät als Habilitationsschrift vor und diente kurz darauf als Grundlage für die Umhabilitierung nach Marburg. Während des Druckes sind starke Änderungen vorgenommen. Kapitel 1 wuchs dadurch um fast einen Druckbogen, in Kapitel 2, 3 und 4 erfolgten Nachträge, am Schluß stärkere Änderungen. Durchgehends wurde an der Formulierung der zusammenfassenden Abschnitte gebessert.

Nächst meinem verehrten Lehrer W. Bauer, der, wie bei der ersten Arbeit, so auch dieses Mal stets Zeit und offenes Ohr für alle Fragen hatte, ohne den Gang der Untersuchung irgendwie autoritativ zu beeinflussen, habe ich Herrn Prof. Dr. H. Fränkel in Göttingen für wertvollen Rat und unermüdliche Hilfsbereitschaft bei Einweisung in mir als Nichtphilologen fremde Literatur zu danken. Herr Prof. Dr. Leisegang stellte mir aus dem jetzt erscheinenden Philonindex die betr. Stellen freundlichst zur Verfügung.

Herr Studienrat Dr. Vorwahl-Harburg unterzog sich der Mühe, das Register anzufertigen, Herr Stiftsinspektor W. Schäfer-Göttingen ließ es sich nicht verdrießen, die Stellen in Kapitel 2—5 nachzuprüfen. Ihnen allen, sowie dem Herrn Verleger, der bei der langwierigen Drucklegung große Geduld hatte und es sich nicht nehmen ließ, die Korrektur mitzulesen, nicht zuletzt aber der Notgemeinschaft Deutscher Wissenschaft, die wiederum durch einen namhaften Zuschuß den Druck ermöglichte, sei auf diesem Wege herzlich gedankt. — Literatur, soweit nicht an Ort und Stelle, findet sich am Ende der Kapitel. Das Register ist knapp gehalten, da Inhaltsverzeichnis und Seitenüberschriften eine Übersicht leicht ermöglichen.

Marburg am Reformationstag 1926

Erich Fascher

Kapitel I

Προφήτης nach griechischem Sprachgebrauch

Abschnitt 1. Prolegomena

§ 1. Die bisherige Behandlung des Wortes *προφήτης* (grammatisch, lexikalisch und etymologisch)

Wenn man die heute gebräuchlichen etymologischen Werke nachschlägt, deren Aufgabe es ist, den Sinn eines Wortes festzustellen, so wird man das Wort *προφήτης* vergebens suchen. Weder G. Curtius: Grundzüge der griechischen Etymologie (Leipzig 1879) noch Leo Meyers vierbändiges „Handbuch der griech. Etymologie" (Leipzig 1901/2) noch W. Prellwitz: „Etymologisches Wörterbuch der griech. Sprache" (Göttingen[2] 1915), um die wichtigsten zu nennen, bieten uns eine Auskunft, während sie über den verwandten Begriff „*μάντις*" genau unterrichten. Der Grund dürfte darin liegen, daß in diesen Werken nur Grundwörter behandelt sind oder solche, deren Ableitung schwer erkennbar ist. Das trifft aber für unser Wort nicht zu; denn es ist erstens ein Kompositum, zweitens sehr deutlich abzuleiten, nämlich von *φημί*. Diese grammatische Bestimmbarkeit wurde ohne weiteres auch für den Inhalt angenommen. Daher bot den älteren Etymologen solch ein Wort weiter keine Schwierigkeiten. Wer sich freilich zu dem Satz A. Waldes in seinem „Lateinisch-etymologischen Wörterbuch" (Heidelberg[2] 1910) bekennt, der in seiner Einleitung erklärt, Aufgabe der Etymologie sei es, den wahren (d. h. ursprünglichen) Sinn eines Wortes zu erfassen, der wird zugeben, daß ein Wort hinsichtlich seiner Sinnbestimmung Schwierigkeiten bereiten kann, auch wenn seine grammatische Ableitung ganz leicht zu sein scheint. Der Wortschatz der Etymologien ist im Laufe der Zeit angewachsen, ohne daß unser Wort behandelt worden wäre; denn auch Émile Boisacq's: Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque (Heidelberg-

Paris 1916) versagt in unserem Falle. Und doch liegt die Hauptschwierigkeit der Sinnbestimmung in der Vorsilbe *προ*, heißt sie „vor" — „heraus" oder „vorher"? Ließen sich die Etymologen vielleicht von grammatischen Rücksichten leiten, so fragt es sich nun: Wie steht es mit der Behandlung unseres Wortes in den einschlägigen Lehrbüchern der griechischen Grammatik? Bieten sie eine Ableitung, auf die der Etymologe sich verlassen konnte? Man schlage auf: Kühner-Blass: Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache, 4 Bände, (Hannover und Leipzig [3] 1890—1904), K. W. Krüger: Griechische Sprachlehre für Schulen (Leipzig 1875), G. Meyer: Griechische Grammatik (Leipzig [3] 1896), A. W. Jannaris: An Historical Greek Grammar (London 1897), um die wichtigsten Werke zu nennen, die heute in einer wissenschaftlichen Seminarbibliothek benützt werden, und man findet ein reiches Wortmaterial, aber nichts über *προφήτης*. (Zur Grammatik von Brugmann-Thumb cf. S. 5 Anm. 1.)

Steht die Sache hier so, dann darf man in den einschlägigen Wörterbüchern, an denen wahrlich kein Mangel ist, nicht allzuviel erwarten. Sie bieten bestenfalls eine für den Anfang genügende Stellensammlung, und die Spezialwörterbücher zu den einzelnen Schriftstellern, so ausführlich sie auch sein mögen, verdunkeln durch ihre lateinische Interpretation häufig den wahren Sinn der einzelnen Stelle, sie alle stehen außerdem im Banne einer bestimmten Auslegung, soweit es sich um die älteren Wörterbücher handelt.

Stephanus: Thesaurus Graecae Linguae VI (ed. C. B. Hase, G. et L. Dindorf Paris 1829) übersetzt *προφητεύω* mit *„praedico futura, vaticinor"*, *προφήτης* mit *qui praedicit futura, divinus „propheta"*. Diese Hauptübersetzung — St. kennt auch *πρ.* = antistes fani und setzt selbst *προφήτης* = *ὑποφήτης*, doch ändert das an der Hauptbedeutung, die er angibt, nichts — ist ganz einseitig. Zukunftsweissagung liegt ursprünglich nicht im Begriff des *„προφήτης"* und die Übersetzung *προφήτης* = *propheta* hilft auch nicht viel. Daß eine Gleichsetzung von *vaticinari* mit *προφητεύειν* nicht stattfinden darf, wird noch gezeigt werden (cf. unten S. 6).

Fr. Passow: Handwörterbuch der griechischen Sprache (Leipzig [5] 1852) hat zwar deutsche Übersetzung, gibt aber *προφήτης* mit „Dolmetscher der Götter (des Orakels)" wieder, daneben „Prophet", „Wahrsager, begeisterter Sänger". Die Wiedergabe durch „Dolmetscher" (lateinisch „interpres deorum", vielleicht hat das in den älteren Auflagen von Passow gestanden und „Dolmetscher" ist bloß eine deutsche Übersetzung von „interpres") trifft nur einen Teil der prophetischen Tätigkeit.

W. Pape: Griechisch-deutsches Handwörterbuch, bearbeitet von

Sengebusch (Braunschweig [3] 1908) bietet folgendes: προφήτης = der der Götter Willen über die Zukunft ausspricht, der Vorhersager, Prophet. Allen diesen Übersetzungen liegt die Annahme zugrunde, daß προφήτης mit πρόφημι = „vorhersagen" zusammenhänge (siehe Passow's Bemerkung in der Klammer!), obwohl dieses Verbum erst sehr spät bei Kirchenschriftstellern auftritt und dort auch den Sinn „vorher sagen = oben erwähnen" haben kann. Die ältere Interpretation steht unbewußt im Banne der spätjüdischen und altchristlichen Auffassung, wonach die Aufgabe eines Propheten lediglich im Vorhersagen zukünftiger Ereignisse besteht.

Benseler-Kaegi: Griechisch-Deutsches Schulwörterbuch (Leipzig [13] 1911) berücksichtigt schon die Ergebnisse neuerer Forschungen, weicht aber in der Hauptsache von den bisherigen Wörterbüchern nicht wesentlich ab.

Alle Lexika behandeln, was in der Aufgabe begründet ist, die einzelnen Wörter summarisch, die Auswahl der zitierten Stellen liegt in der Hand eines Einzelnen, der knappe Raum verbietet überdies eine genaue Einzelinterpretation. Eine sprachgeschichtliche Untersuchung kann das Material wesentlich vermehren, auch die Inschriften — die in H. van Herwerdens Lexicon Graecum suppletorium et dialecticum (Leyden [2] 1910), um ein Speziallexikon, und in Edwin Maysers [1]: Grammatik der griechischen Papyri aus der Ptolemäerzeit (Leipzig 1906), um eine wichtige Spezialgrammatik zu nennen, noch spärlich vertreten sind —, heranziehen und muß vor allem jede Einzelstelle von Wichtigkeit aus dem Textzusammenhang herausinterpretieren. Selbst wenn die neue Bearbeitung des Lexikons von Franz Passow durch Wilhelm Crönert und von E. Preuschen durch W. Bauer schon bis zu unserem Wort gediehen wäre, würde eine ausführliche sprachgeschichtliche Behandlung immer noch von Nutzen sein.

Wie steht es aber mit der religionsgeschichtlichen Seite der Sache? Ein Artikel über Propheten ist in Pauly-Wissowas RE noch nicht vorhanden. Die alte Auflage bietet lediglich einen Artikel über „Divinatio" (Mezger), der in Einteilung und Aufbau von Cicero ausgeht, also die Sache von vornherein in römischem Lichte sieht. Außerdem ist dieser Artikel (1842 erschienen) trotz guter Stoffsammlung natürlich in vielem veraltet.

E. C. A. Riehm: Handwörterbuch des Biblischen Altertums (Bielefeld und Leipzig 1884) hat einen gut orientierenden Artikel von

[1]) Mayser S. 441. Die Spezialgrammatiken von Rüsch (für delphische Inschriften, Berlin 1914), Meisterhans (Attische Inschriften, Berlin [3] 1900), Nachmanson (Magnetische Inschr., Upsala 1903) bieten nichts für προφήτης, ebensowenig Blass-Debrunner: Grammatik des neut. Griechisch, Göttingen [4] 1913.

Kleinert, der besonders gegen die Auffassung des Propheten als bloßen Vorhersagers Front macht und auch einzelne charakteristische Unterschiede zwischen dem heidnischen *μάντις* und dem hebräischen Propheten hervorhebt, aber doch — der Absicht des Werkes entsprechend — den größten Teil der Darstellung der biblischen Prophetie widmet.

Fr. Lübker: Reallexikon des klassischen Altertums (8. Aufl. von J. Geffcken und E. Ziebarth, Leipzig 1914) hebt den Hauptunterschied zwischen griechischen und jüdischen Propheten (Verkündigung auf Frage hin und spontane Verkündigung) richtig heraus und betont das Verkündigen gegenüber dem Vorhersagen; der Artikel ist aber im ganzen zu kurz.

H. Cremers Wörterbuch endlich (Gotha ^{10} 1915 von J. Kögel), das sich ausdrücklich als biblisch-theologisches bezeichnet, legt naturgemäß auf biblische Prophetie den Hauptnachdruck, bietet aber doch mehr begriffliche als theologische Interpretation. Die griechische Prophetie ist mit wenigen Belegstellen kurz abgemacht, *προφήτης* wird (mit lokaler Fassung des *προ*) gedeutet als „einer der vor jem. öffentlich redet", und weiterhin als „Dolmetscher des Gottes oder göttlicher Rede". Neu ist die erstere Interpretation, über deren Zulässigkeit die weitere Untersuchung Aufschluß geben wird. Mit diesen Zitaten sei es genug. Daß es in zahlreichen Sammelwerken und Spezialuntersuchungen über griechische und hebräische Religion eine Fülle von Einzelbeobachtungen gibt, ist dem Verfasser bekannt, aber damit wird die hier gestellte Aufgabe nicht illusorisch. Eine sprachlich exakte Untersuchung und religionsgeschichtliche Betrachtung der griechischen und hebräischen, heidnisch-hellenistischen und neutestamentlichen Propheten in einem großen Zusammenhang wird hoffentlich soviel Neues ergeben, daß diese Arbeit nicht als eine Sammlung zerstreuter Einzelbemerkungen anderer Forscher erscheint, deren Kenntnis der fachkundige Leser bemerken wird, auch wenn sie nur sparsam zitiert werden.

§ 2. Grammatische und begriffliche Deutung des Wortes *προφήτης*.

Eine genauere grammatische Ableitung unseres Wortes hat Ernst Fraenkel in seinem zweibändigen Werk: Geschichte der griechischen Nomina agentis auf *-τήρ -τωρ -της* (*-τ-*) (Straßburg I 1910, II 1912) gegeben. Danach (cf. I S. 31 ff., bes. S. 34) gehört *προφήτης* zu den zusammengesetzten Wörtern auf *-της*, die auf Verben zurückgehen und eine Tätigkeit bezeichnen (nomina agentis), im Gegensatz

zu jenen Nomina agentis, die auf ein Nomen zurückgehen. Die von Verben abgeleiteten Nomina agentis werden mit dem Formans *-της* (fem. *-τις*) gebildet, wenn bei der Schöpfung des Namens mehrere Wörter als selbständige Bedeutungsträger gefühlt wurden (z. B. *συβώτης* „der, welcher Schweine weidet", *προδότης* „der, welcher preisgibt"); dagegen mit *-τηρ*, *-τωρ*, wenn das Verbum einfach war (*δοτήρ* „Geber") oder als einheitlich und unzerlegbar aufgefaßt wurde (z. B. *ἐπαμύντωρ* „Abwehrer, Helfer"). Diese alte Bildungsverschiedenheit ist vielfach vermischt worden (z. B. *διοπτήρ* und *διόπτης*, beide von *διορᾶν*. Im ersten Falle empfand man das Verb als einfach, im letzteren nicht). Auch die Akzentverschiedenheit ist zu beachten, zusammengesetzte Nomina betonen auf der vorletzten, nicht auf der letzten Silbe[1]. Danach ist *προφήτης* gebildet von *φημί* und *προ-*, die Zusammensetzung bei der Nominalbildung wurde als solche empfunden, (hat doch Homer außer *α* 37 die Verben des Redens und Sprechens nicht mit *προ* verbunden, wie I. Bekker: Homerische Blätter II 21 bemerkt hat). Auch das Wort *προφήτης* kommt bei Homer selbst noch nicht vor, dafür das stammverwandte *ὑποφήτης* (*Π* 235, ähnliche Bildungen *Περιφήτης*, *Πολυφήτης*). *Ὑποφήτης* findet sich, wie die Untersuchung noch ergeben wird, bis in die christliche Zeit neben *προφήτης*, außerdem kommen bei Manetho *προφήτωρ* und *ὑποφήτωρ* vor, deren Ableitung, wenn es nicht willkürliche, späte Neubildungen sind, von *πρόφημι* und *ὑπόφημι* als einheitlich zu fassenden Verben zu denken wäre. Das vorauszusetzende Stammwort *πρόφημι*, aus dem alle diese Bildungen hergeleitet werden müssen, erscheint im Griechischen erst spät. Gegenüber diesem Fehlen und dem von Becker beobachteten Ausfall bei Homer (mit Ausnahme von *α* 37) weist Jakob Wackernagel (Vorlesungen über Syntax, 2. Reihe, Basel 1924, S. 239 f.) auf den einen Homerbeleg und auf ionische und attische Bildungen hin. Weiter betont er, daß das Fehlen von *πρόφημι* und ähnlichen Verben des Sagens, die mit *προ* zusammengesetzt sind, bei Homer nicht viel bedeute, da die lateinische wie die indo-iranischen Sprachen das mit *προεῖπεῖν* zusammengehörige Verbum compositum schon in den ältesten Texten aufweisen. Homer *α* 37 „*πρό οἱ εἴπομεν*" stimmt zu einem indo-iranischen Verbum „jem. eine Weisung geben". „Weisung geben" oder „verkündigen" heißt *προαγορεύω* bei Herodot, Thucydides, Aristophanes und Demosthenes.

---

[1] Daher ist die Akzentuierung *προφητής* bei Brugmann-Thumb: Griechische Grammatik, München [4] 1913 S. 237 falsch und die Zusammenstellung mit *κριτής* oder *μαθητής* (Simplicia) unrichtig. Auch die Akzenttradition, die *προφήτης* hat, spricht dagegen.

Daß *προφήτης* mit *προειπεῖν* zusammengehöre, beweisen die Worte bei Plato Rep. X 619 C *τοῖς προρρηθεῖσιν ὑπὸ τοῦ προφήτου.* Diesem Verbum liegt „der Begriff des Heraussagens und öffentlichen Bekanntmachens zugrunde". Wackernagel wundert sich mit Recht, daß „*πρόφημι* seltsamerweise erst spät belegt ist" (ebenda S. 240), weist aber die Deutung von *προ* = „vorher" oder „voraus" als spät ab[1]. Wer sie zuerst gab, ist unbekannt. Kommt *προφήτης* von *πρόφημι*, so entspricht dieses dem lateinischen profari = heraussagen, sprechen.

Auf jeden Fall bedeutet die Präposition *προ* „heraus", nicht „vorher" und damit ist der Wortsinn „*προφήτης* = Sprecher, Verkünder" als ursprünglich gegeben. Welche Inhaltsveränderungen dieses Wort erhalten kann, vermag man nicht summarisch zu entscheiden. Das ergibt die Interpretation der Einzelstellen. Es ist ganz selbstverständlich, daß sich nicht jede Stelle in diese grundsätzliche Bedeutung einordnen läßt, zumal *προφήτης* durch Vertauschung mit ähnlichen Wörtern eine Inhaltsänderung erleiden kann, die einfach nicht grammatisch festzulegen ist, sondern an der Hand von Texten geschichtlich verfolgt werden muß. Indirekt ist nun der Inhalt unseres Wortes mit Hilfe der Synonymik zu bestimmen, auf die hier bei der Grundlegung noch kurz einzugehen ist. Ausgezeichnete Beobachtungen hat schon J. H. Schmidt in seinem „Handbuch der lat. und griech. Synonymik" (Leipzig 1889) veröffentlicht. Im Abschnitt 21 (S. 77 ff.) behandelt er synonyme Ausdrücke für „weissagen" und stellt dabei folgendes fest: *θεσπίζειν* entspricht lat. vaticinari, *μαντεύεσθαι* lat. divinare, während man für *προφήτης* und *προφητεύω* im Lateinischen keinen entsprechenden Ausdruck hat. Mit Recht betont Schmidt (S. 81), daß die im Lateinischen dafür gebrauchten Wörter „interpres" und „interpretari" nur einen Teil der prophetischen Tätigkeit bezeichnen und griechischem „*ἑρμηνεύς, ἑρμηνεύειν*" entsprechen, was durchaus nicht dasselbe ist wie *προφήτης* (*προφητεύειν*). Ergibt sich daraus — cf. ob. S. 2 — daß man *προφητεύειν* nicht mit *vaticinari* übersetzen darf, weil das nicht dem Geist des Wortes entspricht, so ist ebenfalls die Wiedergabe von *προφήτης* mit *vates* in den meisten Fällen anfechtbar. *Vates* ist, wie es scheint, im Lateinischen Lehnwort aus dem Keltischen (cf. A. Walde: Lat.-etym. Wörterbuch, Heidelberg [2] 1910, S. 809 ferner F. Sommer: Handbuch der lat.

[1] *προφήτης* in LXX ist seiner alten Bedeutung im Griechischen treu geblieben, wie W. S. 240 ausführt; denn es ist Übersetzung des Hebräischen Nabi, das denjenigen bezeichnet, der im Auftrage Gottes spricht und das „von ihm Eingegebene verkündet". Schleusner (Novus Thesaurus philologo-criticus IV 512) hat Ex VII 1 mit Pindar fr. 150 und Eurip. Bacch. 210 f. verglichen, wie sich zeigen wird, mit vollem Recht.

Laut- und Formenlehre Heidelberg $^{2+3}$ 1914, S. 371) und entspricht griechischem *μάντις* nach seiner Ableitung. Wie steht es aber mit der etymologischen Ableitung von *μάντις*? Hier ergeben die für *προφήτης* vergeblich zitierten Werke von Curtius, Prellwitz, Leo Meyer und Boisacq ziemlich einhellig, daß *μάντις* mit *μαίνομαι* zusammengehört und von dem Stamm *μεν-μαν* abzuleiten ist, der „rasen, toben, wüten", nach Curtius aber auch „erregt denken" bedeuten kann. Bringt man nun *vates* mit indog. *uāt* „innerlich angeregt sein", got. wōds „wütend, besessen", althochd. *wuot* „Wut" zusammen, so ergibt sich, daß in *μάντις* und *vates* ein ekstatisches Element mit ausgedrückt wird, das in dem vom Verbum *φημί* (oder *πρόφημι*) abgeleiteten *προφήτης* nicht enthalten ist. Ihrer Grundbedeutung nach gehören also *μάντις* und *vates* zusammen. Diese Feststellung ist nicht überflüssig, auch wenn der *μάντις* hernach das Ekstatische verloren haben sollte. Beim hebräischen Nabi haben wir noch einmal davon zu reden. Interessant ist aber die Tatsache, daß der nüchterne Lateiner, der keine ekstatische Pythia hat, von Haus aus auch kein Wort für *μάντις* kennt, sondern ein solches (*vates*) entlehnte, wie denn der Römer größer ist in der technischen Orakelbefragung als in der ekstatischen Mantik. Für das Verhältnis der beiden griechischen Wörter *μάντις* und *προφήτης*, die uns öfter zusammen begegnen werden, ist aber die etymologische Beobachtung auch wichtig, daß *μάντις* ein „ekstatisches Element", wenn man so sagen soll, schon in der Wurzel enthält, das dem „*προφήτης*" völlig fehlt, während beide Wörter, grammatisch betrachtet, verwandt sind als Nomina agentis; denn *μάντις* ist eine der auf *-της* ähnliche *-τ-*Bildung, die auch ähnlichen Sinn hat, als Masculinum aber eine Ausnahme (cf. A. Debrunner: Griechische Wortbildungslehre, Heidelberg 1917, § 370, S. 186, auch Fraenkel II S. 194 und Anm. 1).

Endlich noch ein Wort über die abgeleiteten Verben, worüber uns E. Fraenkel in einer weiteren Spezialuntersuchung unterrichtet. (Griechische Denominativa in ihrer geschichtlichen Entwicklung und Verbreitung, Göttingen 1906). Sind Ableitungen der Verben auf *-εύειν* von Substantiven auf *-της* sehr häufig (S. 182), so ist *προφητεύω* eine regelmäßige Bildung von *προφήτης* und entsprechend (S. 184) *μαντεύεσθαι* von *μάντις*. Diese Verben auf *-εύειν* bedeuten meist „herrschen, Sorge tragen, ein Amt bekleiden, ein Gewerbe ausüben", so daß *μαντεύεσθαι* schon bei Homer heißt „Wahrsager sein, prophezeien", nachepisch aber auch „sich an ein Orakel wenden, es nun um Rat fragen" (z. B. bei Thucydides). *προφητεύειν* heißt demnach „für Verkündung Sorge tragen, das Amt eines Verkünders bekleiden" (so in der späteren Tempelsprache) oder „das Gewerbe eines Verkünders ausüben".

§ 3. Literatur- und sprachgeschichtliche Statistik

Zur Grundlegung der weiteren Untersuchung sei noch eine Statistik aus der griechischen Literatur vorausgeschickt, die den Gang und die Methode der folgenden Darlegung zugleich rechtfertigen soll. Das Wort *προφήτης* ist ziemlich selten in der griechischen Literatur von Homer bis Pausanias. Infolgedessen würde eine Statistik über das Vorkommen dieses Wortes allein geringen Wert haben und für die religionsgeschichtliche Betrachtung gar nichts bedeuten. Nun gibt uns aber eine genaue Durchsicht der Literatur ein anderes, auf breiterer Basis ruhendes Verfahren an die Hand, nämlich einen statistischen Vergleich einer Reihe synonym gebrauchter Wörter, der uns nicht nur zeigt, welche Ausdrücke der Grieche für das hat, was wir Prophetismus nennen, sondern auch klar vor Augen führt, wie selten die Bezeichnung *προφήτης* im Vergleich zu anderen Wörtern ist. Freilich müssen wir uns bei diesem Vergleich in der Zahl der Wörter beschränken und können das mit gutem Recht, indem wir nur solche nehmen, die promiscue gebraucht werden. Da ergibt sich nun in der älteren Literatur, daß *μάντις* die häufige, *προφήτης* (resp. *ὑποφήτης*) die seltene Vokabel ist, so daß schon die rein sprachgeschichtliche Betrachtung uns zu dem Problem führt, wie sich denn *μάντις* und *προφήτης* zueinander verhalten. Eine kurze Statistik der älteren, für die Begriffsbildung wichtigsten Dichter und Schriftsteller ergibt folgendes:

Bei Homer begegnet uns *μάντις* an 17 Stellen, dagegen ein einziges Mal *ὑποφήτης*. Aeschylus bietet *μάντις* an 18, *προφήτης* an 4 Stellen; Euripides *μάντις* an 26 Stellen, *προφήτης* an 4 Stellen, an dreien *προφῆτις* für die Pythia, während Sophocles 18 mal *μάντις*, dagegen keinmal *προφήτης* hat. Daß bei Homer und den drei genannten Tragikern weiterhin Ableitungen wie *μαντεύεσθαι* (dieses Verb sehr oft) und *μαντεῖον, μάντευμα, μαντικός, μαντεία* vorkommen, ist an der Hand der Spezialindices leicht erweisbar, dagegen kommt *προφητεύω* nur 2 mal bei Euripides (im *Ἴων*) vor und 1 mal in einem Pindarfragment, endlich — um das im Zusammenhang gleich hinzuzufügen — je 1 mal bei Herodot, Platon und Pseudo-Aristoteles, ist also in der klassischen Zeit ein sehr seltenes Wort, das hinter *μαντεύεσθαι, θεσπίζειν, χρᾶν* und ähnlichen völlig zurücktritt. Das Substantiv *προφητεία* habe ich trotz eifrigen Suchens für die klassische Zeit nicht auffinden können. Dort gibt es *μαντεία, μαντική, μαντοσύνη*, aber nicht *προφητεία*, ein Zeichen, wie überaus selten *προφήτης* und Derivate sind. Pindar hat etwa 10 mal *μάντις*, 4 mal

προφάτας, leider nicht immer recht zu deuten, wenn es in Fragmenten steht, und 1 mal ὑποφάτας, 2 mal steht προφάτας bei Bakchylides, der etwas jünger ist als Pindar. Da die Fragmente der Vorsokratiker — und auch der ältere Hesiod — kein Material bieten, das hier von Interesse wäre[1], so kämen wir zu Platon. Er handelt an 8 Stellen vom προφήτης, je 1 mal hat er προφῆτις und προφητεύω, und 8 mal μάντις und ein neues Wortpaar außerdem, das nun mit in die Betrachtung einbezogen werden muß, nämlich χρησμολόγος (1 mal) und χρησμωδός (3 mal). Der Begriff des χρησμολόγος ist insofern wichtig, als er dasselbe wie μάντις (d. h. etwa „Seher") bedeuten kann. Das Wort ist nicht sehr häufig, muß aber, da Platon es mit μάντις zusammen nennt und es auch bei Historikern begegnet, mit herangezogen werden. Auch Aristophanes stellt gelegentlich einen χρησμολόγος auf die Bühne, mit dem er seinen Spott hat; einmal fand sich auch προφήτης. Bei Aristoteles begegnet uns wenig von Mantik oder gar Prophetie, bei der ganzen Einstellung des Philosophen kein Wunder. (Ars. rhet. 1407 a 38 μάντεις ἀμφίβολα λέγουσιν.) Wo uns einmal ein μάντις begegnet (Eth. Nic. 1127 b 20), da wird er unter die ἀλαζονευόμενοι gerechnet oder (Oecon II 1346 b 22) treibt sein Gewerbe neben Fischhändlern und Münzwechslern auf dem Markte. Verfolgen wir nun die Entwicklung statistisch bei den Historikern dieser Zeit, so ergibt sich folgendes: Bei Herodot begegnet uns προφήτης zum erstenmal als Bezeichnung eines Tempelbeamten und zwar an 2 (ev. 3) Stellen, daneben kommt πρόμαντις vor und an 4 für die Begriffsgeschichte belangreichen Stellen χρησμολόγος, 1 mal προφητεύω. Thucydides hat 4 mal μάντις (7 mal μαντεῖον für Delphi, auch μαντική), 2 mal χρησμολόγος, dagegen weder προφήτης noch ὑποφήτης. Bei Xenophon fehlen diese Vokabeln auch gänzlich, während μάντις 3 mal, μαντική 4 mal vorkommt, 1 mal χρησμολόγος. Damit ist unsere Aufzählung für Dichter, Geschichtsschreiber und Philosophen der klassischen Zeit erschöpft. Und diese Zeit ist für die Begriffsbildung die wichtigste. Wir haben uns bei der Statistik ausdrücklich auf μάντις, weil es mit προφήτης gelegentlich kombiniert ist, beschränkt. Wollte man noch Wörter wie στρατόμαντις, στερνόμαντις, ἰατρόμαντις und ähnliche heranziehen, so würde der Katalog noch größer werden und προφήτης noch mehr verschwinden; aber diese Proben genügen vollständig, um zu zeigen, daß bei den klassischen Schriftstellern

[1] Hesiod (ed. A. Rzach Leipzig 1902) hat μάντις zweimal in zwei Fragmenten Nr. 166 (?) u. 169. Besonders das letztere ist wegen seiner Skepsis gegenüber der Mantik interessant. H. Diels: Fragmente der Vorsokratiker, Berlin 1912 (cf. dazu die Indices von W. Kranz 1910 u. 1922) bietet nur unechte Stellen aus später Zeit, die bei Arat und in alchymistischen Schriften stehen, für προφήτης und ὑποφήτης.

μάντις und Komposita das Häufige, προφήτης und χρησμολόγος (resp. χρησμωδός) das Seltene sind. Damit sind wir bis in die zweite Hälfte des 4. Jahrhunderts gelangt. Nun setzt leider eine große Lücke ein; denn von wichtigen Kultschriftstellern, die sich speziell mit Darstellungen von Opfern, Festen und Orakeln beschäftigt haben, sind uns nur dürftige Reste erhalten, die später herangezogen werden sollen, so weit es angängig ist[1]. Für προφήτης kommt nur je ein Fragment des Herakleides und Anaxandrides in Frage, dagegen sind die Fragmente von Belang für die Arten der Mantik und die Darstellung der großen Seher der Vorzeit (Orpheus, Musaios, Sibyllen).

Setzen wir nun zunächst die Linie der Geschichtsschreiber fort, so ist Polybios (201 bis ca. 120) für μάντις und προφήτης usw. völlig unergiebig. Soweit sich feststellen ließ, berichtet er bei Erwähnung von Orakelstätten lediglich äußere Geschehnisse (z. B. Bedrohung durch Kriege), aber nichts von Orakeln. Der nächste in dieser Reihe, Diodor (scripsit ca. 60—30) ist lediglich Sammler und berichtet von Orakelbefragung ziemlich oft. Eine Durchsicht von mehr als einem Dutzend Stellen, deren Aufzählung unterbleiben soll, ergibt aber eine schon bei Herodot sich findende, unbestimmte Ausdrucksweise. So heißt es von Befragern der Orakelstätte: ἔλαβον τὸν χρησμόν, von der Pythia: εἶπεν oder ἔχρησεν. An zwei noch später zu besprechenden Stellen begegnet uns die Πυθία προφῆτις, während προφήτης nicht vorkommt.

Daß wir bei Strabo, der sehr viel von Orakelstätten schreibt, auch gelegentlich von Tempelpropheten hören, darf uns nicht wundern, ebensowenig, daß der Apollonpriester Plutarch nicht bloß von der προφῆτις in Delphi Geschichten erzählt, sondern — auf Umwegen an Platon anknüpfend — sich Gedanken macht, wie diese Prophetie zustande komme. Lukian, der Spötter, spricht öfter vom προφήτης und zwar nicht bloß als Tempeldiener, sondern auch als Wanderprediger. In ersterem Sinne treffen wir den προφήτης bei Aelius Aristides, Pausanias und Aelian, in übertragenem Sinne bei Dion Chrysostomos, der etwas älter ist. Eine Reihe Stellen, die von ägyptischen Propheten handeln, werden uns in anderem Zusammenhang begegnen. Zahlreiche Inschriften aus der hellenistischen Zeit kommen hinzu. Für ὑποφήτης führt eine besondere Linie von Theokrit (ca. 305—260), Apollonius Rhodius (295—215) zu Aratus, Pseudo-Manetho, Athenaios und Nonnus Panopolitanus, ungerechnet die anonymen und zeitlich

[1] Herausgegeben sind diese Fragmente von Alois Tresp: Die Fragmente der griechischen Kultschriftsteller (RGVV XV Heft 1, Gießen 1914). In unsere Zeit würden gehören Dikaiarch (ca. 350—300), Herakleides Pontikos (Schüler des Aristoteles) und evtl. Polemon aus Ilion (ca. 240—180) samt seinem Zeitgenossen Anaxandrides.

schwer festzulegenden Epigramme und Inschriften, die bis ins 4. Jahrhundert nach Christi Geburt reichen. Die Idyllendichtung und die Epigrammdichtung, soweit sie (für Weihgeschenke, als Orakel, als Grabinschrift) kultischen Zwecken diente, haben dieses altertümliche Wort bewahrt. Daß es noch Material gibt, das dem Verfasser entgangen ist, ist sicher, aber diese Linien, die uns die Literatur vorzeichnet, dürften genügen. Die gegebene Übersicht zeigt eine dreifache Art der Verwendung des Wortes *προφήτης*:

1. in dichterischen Werken, 2. in philosophischen Reflexionen, 3. in historischen Berichten und Inschriften. Welche dieser Literaturarten für unsere Zwecke am ergiebigsten ist — nicht nur stofflich, sondern auch inhaltlich — werden die weiteren Ausführungen ergeben.

Abschnitt 2. Sprachgeschichtliche Einzeluntersuchungen

§ 1. *Προφήτης* bei den klassischen Dichtern und Schriftstellern (mit Ausnahme der Tempelpropheten)

1. Pindar[1].

fr. 202. *λευκίππων Μυκαναίων προφᾶται.*

Eine Deutung ist unmöglich, da die paar Worte für sich keinen Sinn geben und vielleicht statt des Nom. plur. (so Drachmann und Schröder) mit Bergk *προφάται* oder *προφάτᾳ* zu lesen ist (scil. *Ἀμφιαράῳ*). Die Beziehung auf Amphiaraos ist lediglich Vermutung (cf. Scholia in Pindari Carmina ed. Drachmann Bd. II S. 126).

Nem. IX 50. *θαρσαλέα δὲ παρὰ κρατῆρα φωνὴ γίνεται.*
ἐγκιρνάτω τίς νιν, γλυκὺν κώμου προφάταν,
ἀργυρέαισι δὲ νωμάτω φιάλαισι βιατάν
ἀμπέλου παῖδ(α).

„Dreist wird die Stimme beim Mischkrug. Es mische ihn jemand ein, den süßen Sprecher des Komos, und teile in silbernen Schalen aus des Weinstocks gewalttätigen Sohn.“ Nach dem Zusammenhang ist der Wein gemeint, der ausgeteilt werden soll. Er ist *προφάτας κώμου*, insofern er die Zunge löst und die Stimme dreist macht, damit man ungescheut heraus sage, was man denkt. *Προφάτας κώμου* heißt also nicht „der den Komos ankündigt“, sondern „der beim Komos sprechen macht“ oder kurz „der Sprecher des Komos“.

[1] O. Schroeder: Pindari Carmina, Leipzig 1908. (Appendix hierzu 1923.) — U. v. Wilamowitz: Pindaros, Berlin 1922.

Im Deutschen ist dieser Ausdruck nur schwer wiederzugeben; was gemeint ist, wird jedoch aus dem Zusammenhang ganz klar. Der Wein zeigt nicht, wie es in älteren Erklärungen heißt, kommenden Festschmaus an, sondern wird beim Schmaus getrunken und schafft die Stimmung zum Preislied für den Dichter. fr. 90 = Paian VI, 1 (App. p. 535):

Πρὸς Ὀλυμπίου Διός σε,
χρυσέα κλυτόμαντι Πυθοῖ,
λίσσομαι χαρίτεσσίν τε
καὶ σὺν Ἀφροδίτᾳ
ἐν ζαθέῳ με δέξαι χρόνῳ
ἀοίδιμον Πιερίδων προφάταν.

Der Dichter fleht Apollon an, ihn gnädig anzunehmen als „*ἀοίδιμον Πιερίδων προφάταν*“, d. h. als den liederreichen Sprecher der Musen (das sind die *Πιερίδες*); *προφάτας Πιερίδων* = Musenkünder ist Umschreibung für Dichter. Wie der Dichter sich sein Verhältnis zur Muse denkt, geht hervor aus dem sprachlich interessanten Fr. 150 *μαντεύεο Μοῖσα, προφατεύσω δ' ἐγώ.* Die Muse ist die Verzückte, die Erfindende, sie weiß als Tochter der Mnamosyne alles und soll es dem Dichter eingeben, er will es dann „heraussagen“ oder verkünden[1]. In dem Wort *μαντεύεσθαι* liegt nicht nur das „Sinnen“ und „Erfinden“, sondern — wie das Gegenstück „*προφατεύσω δὲ*“ ergibt — auch das Eingeben, man könnte es fast mit „raunen“ übersetzen (vgl. hebr. „Raunen Jahves“). Ganz klar ergibt sich aus diesen Stellen der Sinn von *προφήτης* = Verkünder von etwas Eingegebenem und *προφητεύω* = heraussagen, verkünden. Noch deutlicher wird dieser Sinn da, wo die Worte nicht auf den Dichter, sondern auf den Seher angewendet werden.

Nemea I 60ff. Geschildert wird die Tat des jungen Herakles, der in der Wiege die ihn bedrohenden Schlangen erwürgte. Sein Vater läßt zur Deutung dieses Zeichens den Teiresias rufen.

γείτονα δ' ἐκκάλεσεν | Διὸς ὑψίστου προφάταν ἔξοχον | ὀρθόμαντιν Τειρεσίαν. ὃ δὲ οἱ | φράζε καὶ παντὶ στρατῷ ποί | αις ὁμιλήσει τύχαις.

Teiresias ist in diesem Falle Schicksalskünder, der des Kindes Leben und Taten vorausschauend darstellt. Ob er dabei das soeben geschehene Zeichen zur Deutung benützt oder als „Seher“ Künftiges voraussieht, ist nicht genau festzustellen. Beides mag verbunden

[1] Cf. Ol. III 4 und Otto Schroeder: Die Religion Pindars (Neue Jahrbücher für klassisches Altertum Bd. 51, 1923, S. 129ff. bes. S. 139 u. 149f.). — Bakchylides (ed. Jebb, Cambridge) nennt sich VIII 3: *Μουσᾶν . . . θεῖος προφάτας* als Dichter (*θεῖος* = inspired Jebb).

sein. φράζειν heißt anzeigen, dann schildern, offenbaren, also etwas Unbekanntes vor anderen aussprechen. Dazu paßt προφάτας, dieses Mal mit einem Beziehungsgenitiv Διὸς ὑψίστου. Nach seiten seiner Begabung ist Teiresias μάντις, er versteht künftige Schicksale richtig zu deuten. Sofern er diese ihm von Zeus verliehene Gabe für die Menschen nutzbar macht, ist er προφάτας des höchsten Gottes, d. h. sein Verkünder, sein Mund. Mantis und Prophetes ergänzen sich also. Mantis ist einer, der etwas sieht. Sofern er diese Geheimnisse den Menschen mitteilt, ist er Prophetes, in diesem Falle des Zeus als des Urhebers der menschlichen τύχαι. Daß diese Deutung richtig ist, läßt sich aus späteren Dramen bei den Tragikern zeigen. Gerade Teiresias weigert sich dort, etwas zu sagen, was er weiß. Der Mantis braucht also nicht zum Propheten zu werden, er kann sein Wissen für sich behalten. Trotz verschiedener Verbindungen hat προφάτας bei Pindar denselben Sinn: Verkünder. Kündet der Dichter, was die Musen raunen, wird er προφάτας, spricht der Seher aus, was ihm Zeus enthüllt, ist er προφάτας. Von Zukunftsdeutung ist keine Rede, wie die Verbindung von Mantis und Prophetes lehrt, das προφητεύειν bezeichnet lediglich den Akt des Verkündens.

2. Aischylos[1].

Septem 609 ff. Dem Eteokles schildert ein Bote die sieben gegen Theben streitenden Helden. Als sechsten nennt er einen Mantis, der seinen Tod voraussieht (568 ff.). Darauf bricht Eteokles in Klagen aus, daß sich dieser Gerechte jenen Gottlosen beigesellt habe.

609 ff. οὕτως δ' ὁ μάντις, υἱὸν Οἰκλέους λέγω,
[σώφρων, δίκαιος, ἀγαθός, εὐσεβὴς ἀνήρ]
μέγας προφήτης, ἀνοσίοισι συμμιγείς . . .

Der μάντις Ἀμφιάρεως — er ist gemeint — ist προφήτης, wenn er den Willen der Gottheit ausspricht. Das Verhältnis der beiden Wörter ist dasselbe wie bei Pindar.

Zwei Stellen sind nicht sicher zu erklären.

Agam. 409 f. πολλὰ δ' ἔστενον | τάδ' ἐννέποντες δόμων προφῆται

Bei der Schilderung des Raubes der Helena berichtet der Chor, daß der Seher Klage durchs Haus erschollen sei über diese Untreue und ihre Folgen. Wer diese „δόμων προφῆται" sind, wissen wir nicht. Vielleicht die Hauspriester und Zeichendeuter, die der König bei wichtigen Anlässen zu befragen pflegte. Vermutlich sind es μάντεις die wegen der folgenden Klage, die sie aussprechen, προφῆται heißen.

[1] U. v. Wilamowitz: Aeschyli Tragoediae, Berlin 1914; ders.: Aischylos Interpretationen, Berlin 1914.

Ebenda 1099 f. Der Chorführer antwortet der Kassandra:

καὶ μὴν κλέος σοῦ μαντικὸν πεπυσμένοι
ἦμεν. προφήτας δ' οὔτινας ματεύομεν.

Die Scholien sagen zu προφήτας: τοὺς λέξοντας ἡμῖν περὶ σοῦ, αὐτοὶ γὰρ αὐτόπται γινόμεθα.

Dann hieße es: Wir brauchen keine Verkünder deines Seherruhms, sind wir doch selbst Zeugen dessen, was du auf diesem Gebiete leistest. Wilamowitz faßt die Stelle so: „Wir kennen deinen Seherruhm, doch schweig. Wir brauchen hier keine Propheten."

Dann läge eine Ablehnung der Kassandra darin, die sonst (1202 1240 f., 1275) μάντις heißt, und μάντις wäre gleich προφήτης wie oben in den genannten Stellen, wenn der Plural von προφήτης auch in bezug auf Kassandra nicht korrekt ist. Stimmte man den Scholien zu, so wäre an andere Personen gedacht[1]. In beiden Fällen behält προφήτης den Sinn von „Verkünder".

Klar ist die Beziehung von μάντις und προφήτης in Eum. 17—19. Dort wird die Urgeschichte Delphis berichtet. Apollon erscheint als vierter Inhaber der Orakelstätte.

τέχνης δέ νιν Ζεὺς ἔνθεον κτίσας φρένα
ἵζει τέταρτον τοῖσδε μάντιν ἐν θρόνοις,
Διὸς προφήτης δ' ἐστὶ Λοξίας πατρός.

Zum Verständnis sind die Verse 615 ff. heranzuziehen, wo Apollon von sich selbst sagt:

μάντις ὢν δ' οὐ ψεύσομαι.
οὐπώποτ' εἶπον μαντικοῖσιν ἐν θρόνοις
οὐκ ἀνδρός, οὐ γυναικός, οὐ πόλεως πέρι
ὃ μὴ κελεύσαι Ζεὺς Ὀλυμπίων πατήρ.

Der Gott, von Zeus mit der Seherkunst beschenkt, sitzt in Delphi auf dem Seherthron. Er verkündet nur, was sein Vater Zeus gebietet. Daher ist er als μάντις zugleich Διὸς προφήτης. Die Pythia im Dienste Apollons ist selbst wieder μάντις (29. 33) so daß eine Ableitung der Offenbarung aus der anderen folgt. Wie Apollon zu Zeus, so steht sie zu Apollon.

[1] Es könnte allerdings ein genereller Plural sein, und dann bezöge sich die Scholiendeutung auch auf Kassandra, deren Selbstempfehlung man ablehnt aus Kenntnis der Dinge. Nach W.'s Deutung lehnt man es ab, sie jetzt als Prophetin zu hören. Diese Auffassung ist die richtige. In dem Augenblick, da Kassandra die Geschichte des Atridenhauses, in das sie jetzt als Sklavin einzieht, mit seinen schrecklichen Schicksalen zu enthüllen beginnt, fällt man ihr ins Wort. Man glaubt ihr ohne eine Probe, daß sie Seherin ist, und will ihre Rede verhindern, die zu der frohen Feststimmung nicht paßt.

3a: Euripides[1].

Wir können gleich an das zuletzt Gesagte anknüpfen. Ion 42, 1321 und 1322 begegnet uns die Pythia als „*Φοίβου προφῆτις, τρίποδος ἀρχαῖον νόμον σώζουσα*“ (1322). Ion sagt von ihr Vs. 91 ff.:

θάσσει δὲ γυνὴ τρίποδα ζάθεον
Δελφίς, ἀείδουσ' Ἕλλησι βοάς,
ἃς ἂν Ἀπόλλων κελαδήσῃ.

Die Pythia „singt die Rufe, welche Apollon ertönen läßt“ d. h. sie steht ganz im Banne des Gottes und teilt den Griechen mit, was der Gott ihr zukommen läßt. *Φοίβου προφῆτις* die Verkünderin Apollons[2].

Bakchen 210 f. Kadmos macht den blinden Teiresias auf das Herannahen des von der Reise zurückkehrenden Pentheus aufmerksam und beginnt diese Eröffnung (welche zugleich die Zuschauer auf das Auftreten einer neuen Person vorbereiten soll) mit den Worten:

ἐπεὶ σὺ φέγγος, Τειρεσία, τόδ' οὐχ ὁρᾷς,
ἐγὼ προφήτης σοι λόγων γενήσομαι.

προφήτης λόγων bedeutet „Künder von Neuigkeiten“ oder im Augenblick beobachteter äußerer Vorgänge (Nahen des Pentheus, der 215 ff. spricht)[3]. Der Ausdruck *προφήτης* ist mit Rücksicht auf Teiresias und seine Blindheit gewählt. „Wie du *προφήτης* geheimnisvoller und zukünftiger Dinge bist mittels des geistigen Auges, so kann ich

---

[1] Ed. Gilbertus Murray, Oxford.

[2] Anhangsweise seien die beiden Stellen aus dem Ion erwähnt, an denen *προφητεύειν* vorkommt. Der Kreusa, die den Gott nach dem Verbleib ihres Sohnes fragen will, (man lese die Wechselrede von Vs. 330 ab und beachte nach der voreiligen Zusage des Ion 333, wie Kreusa ihre Bitte formuliert (334, 346, 362) und motiviert 364, bes. 366, 368) antwortet Ion: 369 *οὐκ ἔστιν, ὅστις σοι προφητεύσει τάδε.* Nach dem Vorhergehenden hat *προφητεύω* denselben Sinn wie *μαντεύομαι* (346) „den Gott befragen, ihm eine Frage vorlegen“. *προφητεύειν* kann aber nur für die betr. Priester gelten, nicht für die Laien. 413 fragt Xuthos: *ἀλλὰ τίς προφητεύει θεοῦ;* Wer erteilt im Namen des Gottes Auskunft? Wer gibt im Namen des Gottes Antwort? Durch diese beiden Stellen wird die Mittlerrolle des Propheten schön verdeutlicht. *προφητεύειν* = Prophet sein bedeutet: 1. Dem Gott die Frage der Ratsuchenden vorlegen, 2. Den Ratsuchenden des Gottes Antwort mitteilen.

[3] Bakchylides IX 26 ff. (ed. Rich. C. Jebb, Cambridge 1905): *Ἰσθμιονίκαν δίς νιν ἀγκάρυξαν εὐβούλων ἀεθλάρχων προφᾶται* bezieht sich auf einen Sieger im Isthmischen Wettlauf (Aglaos?). Für die doppelte Möglichkeit einer Ausdeutung des nicht ganz sicheren Textes cf. Jebb S. 317. Gemeint sind (nach obiger Lesart) die Herolde (*κήρυκες*), welche auf Anweisung der Kampfrichter die Sieger ausrufen. *προφήτης* = *κήρυξ*. Ist der Genitiv richtig, so stehen auch diese „Verkünder“ in einem Abhängigkeitsverhältnis. Sie sind „Sprecher der *ἀέθλαρχοι*“. (Für *κήρυξ* = Verkündiger cf. z. B. Art in Benseler-Kaegi[13] 1911.)

dir *προφήτης* (wenigstens für gegenwärtige und äußere Dinge) sein mittels des leiblichen." (Ähnlich N. Wecklein: Ausgew. Trag. des Eurip. Bd. 3, Leipzig 1879 z. St.) Das ist der Sinn dieser Anspielung.

Ebenda 537 ff. Dionysos wird vom Bakchantenchor, dem er sich zu Eingang des Stückes zugesellte (55 ff.) für einen Verkünder des Gottes gehalten und nicht als Gott erkannt. Daher nennt ihn der Chor, der seine Verhaftung durch Pentheus mit einer Klage begleitet, einen *θιασώτας* (548) und wendet sich, Hilfe erflehend, an den Gott mit den Worten

550 ff.: *ἐσορᾷς τάδ', ὦ Διὸς παῖ*
Διόνυσε, σοὺς προφήτας
ἐν ἁμίλλαισιν ἀνάγκας.

Des Pentheus Zorn richtet sich gegen den Fremdling, der den neuen Kult nach Theben gebracht hat. Deshalb läßt er ihn verhaften. In den Augen des Chors ist der fremde *θιασώτας* ein Prophet des Dionysos, ein Verkünder des neuen Kultes und des Gottes.

Die bei Aischylos beobachtete Verbindung von *μάντις* und *προφήτης* findet sich auch bei Euripides: Orest 360 ff. erzählt Menelaos, wie ihn, der seines Bruders Agamemnon Geschick noch nicht kannte, auf der Reise Glaukos davon in Kenntnis gesetzt habe.

ἐκ δὲ κυμάτων
ὁ ναυτίλοισι μάντις ἐξήγγειλέ μοι
Νηρέως προφήτης Γλαῦκος ἀψευδὴς θεός,
ὅς μοι τάδ' εἶπεν . . .

Nereus hat als Meergott wie andere Wassergottheiten (Triton, Proteus) mantische Kraft. Hier wird der sonst viel volkstümlichere Glaukos als in seinem Dienst stehend gedacht, ein Meergott, der freiwillig weissagte und den der Seefahrer mit einem „*ἔξω Γλαῦκε*" herbeirufen konnte[1]. Als Seher ist er zugleich der Prophet des Nereus, steht also in demselben Verhältnis wie Apollo zu Zeus. Im Zusammenhang damit sei gleich eine spätere Stelle bei Apollonios Rhodios zitiert.

Argonautika I 1310 f.[2] (Glaukos, aus den Wogen emportauchend, belehrt die Argonauten über das zukünftige Schicksal des Herakles, Polyphemus und Hylas):

---

[1] Weiteres über ihn im Artikel Glaukos bei W. H. Roscher: Ausführliches Lexikon der Griechischen und Römischen Mythologie I 2, 1884 ff.

[2] Ed. R. Merkel, Leipzig 1854. G. W. Mooney: The Argonautica of Apollonius Rhodius 1912, bemerkt zur Stelle „*ὑποφήτης* = interpreter", doch bedeutet es, wie der Genitiv *Νηρέως* zeigt, mehr als bloß „Schicksalsdeuter", nämlich „Sprecher des Nereus".

τοῖσι δὲ Γλαῦκος βρυχίης ἁλὸς ἐξεφαάνθη
Νηρῆος θείοιο πολυφράδμων ὑποφήτης.

Hier hat *ὑποφήτης* denselben Sinn wie *προφήτης* in der ähnlichen Euripidesstelle, nur daß in dem „*ὑπο*“ stärker ein Abhängigkeitsverhältnis zum Ausdruck kommt, während in dem „*προ*“ das Moment der Verkündigung vorherrscht. Abgesehen von diesem Unterschiede ist der Sinn derselbe.

3b: Pseudo-Euripides[1]. Rhesos, nach dem Drama Sohn des Strymon und einer nicht näher genannten Muse, soll nach den Worten dieser Muse (916ff.) nach seinem Tode als hilfreicher Gott unter der Erde fortleben. Es heißt da 970ff.:

κρυπτὸς δ'ἐν ἄντροις τῆς ὑπαργύρου χθονός
ἀνθρωποδαίμων κείσεται βλέπων φάος,
Βάκχου προφήτης ὥστε Παγγαίου πέτραν
ᾤκησε, σεμνὸς τοῖσιν εἰδόσιν θεός.

Wie der *προφήτης Βάκχου* soll Rhesos ein hilfreicher Dämon sein. Wer ist dieser Prophet? Nicht Rhesos selbst, wie wohl fälschlich angenommen ist — er wird ja mit dem Propheten verglichen — sondern Orpheus. Es gab danach einen orphischen Dionysoskult mit einer Orakelstätte am Pangaion[2]. Orpheus spielt die gleiche Rolle wie Glaukos, er ist, selbst göttliches Wesen, doch *προφήτης* eines höheren Gottes. Dionysos erscheint hier als Urheber mantischer Gabe.

4. Lassen wir Herodot zunächst beiseite, da er in einen anderen Zusammenhang gehört, so kommt jetzt Platon[3] an die Reihe, bei dem sich zahlenmäßig die meisten Stellen für *προφήτης* finden. Man darf dort auch einen mannigfaltigen Gebrauch des Wortes erwarten.

Phaidros 244a. Stesichoros spricht über den Wert der *μανία*. Sie ist von Gott gesandt und wertvoller als die von Menschen gehandhabte *οἰωνιστική*. *Ἐν μανίᾳ* wird oft mehr geleistet als im Zustand der *σωφροσύνη*. Das beweisen „*ἡ ἐν Δελφοῖς προφῆτις αἵ τ'ἐν Δωδώνῃ ἱέρειαι*“. Hier begegnet uns zum ersten Male für die Tempelprophetinnen eine Angabe über den Zustand, in dem sie sich bei Ausübung ihres Berufes befinden. Doch darüber später noch.

Πολιτείας X 617d, 619b c. In der Erzählung von der Vision des scheintoten Pamphyliers Er, der einen Blick ins Jenseits getan hat, begegnet ein *προφήτης* im Dienste der Lachesis. Er ordnet die ankommen-

[1] Cf. v. Christ-Schmidt[6] 1912, Bd. 1, 376f. Nach v. Wilamowitz gehört dieses Stück ins 4. vorchristl. Jahrhundert.

[2] Ernst Maass: Orpheus. München 1895, S. 66ff. Über Rhesos: Roscher IV, Spalte 99ff., bes. 106.

[3] ed. Burnet, Oxford.

den Seelen und klärt sie im Namen der Göttin über die Wahl der Lebenslose auf. Seine Rede beginnt er mit den Worten: *Ἀνάγκης θυγατρὸς κόρης Λαχέσεως λόγος* (617 d), spricht also im Namen der Göttin.

Πολιτείας II 366 a b. In der Unterwelt werden wir selbst oder unsere Kinder für auf Erden begangenes Unrecht büßen müssen. Dagegen könnte man einwenden, daß die Weihen (*αἱ τελεταί*) viel vermögen und die *λύσιοι θεοί, ὡς αἱ μέγισται πόλεις λέγουσι καὶ οἱ θεῶν παῖδες, ποιηταὶ καὶ προφῆται τῶν θεῶν γενόμενοι, οἳ ταῦτα οὕτως ἔχειν μηνύουσιν.*

Gedacht ist hier an die weiter oben (364 e) genannten Göttersöhne Musaios und Orpheus, die als Dichter-Propheten von der Kraft der Weihen gesungen haben. Als Dichter sind sie zugleich Verkünder einer religiösen Lehre und somit *προφῆται τῶν θεῶν*[1].

Phaidros 262 d. Sokrates, der mit Phaidros unter einer mächtigen Platane sitzt, hat zwei Reden auf den Eros gehalten. Woher kommt ihm der den Hörer verblüffende Schwung seiner Rede? Er antwortet selbst scherzhaft: *καὶ ἔγωγε, ὦ Φαῖδρε, αἰτιῶμαι τοὺς ἐντοπίους θεούς. ἴσως δὲ καὶ οἱ τῶν Μουσῶν προφῆται οἱ ὑπὲρ κεφαλῆς ᾠδοὶ ἐπιπεπνευκότες ἂν ἡμῖν εἶεν τοῦτο τὸ γέρας. οὐ γάρ που ἔγωγε τέχνης τινὸς τοῦ λέγειν μέτοχος.*

Die Vögel in der Platane haben ihm diese Gabe gleichsam eingehaucht oder angeweht, da er von Natur nicht über Redegabe verfügt. Haben ihn die *ἐντόπιοι θεοί* nicht begeistert, so wenigstens die Vögel, welche mit ihrem Gesang „Musenkünder" sind und dadurch als Vertreter jener den Sokrates inspirierten, wie sie es sonst selbst bei den Dichtern zu tun pflegen.

An diesen Stellen ist die Bedeutung „Verkünder, Sprecher" ganz ersichtlich.

Eine etwas andere Färbung zeigt die Stelle Philebos 28 b. Da bittet Protarchos, der in der Debatte nicht mehr weiter weiß, den

[1] Zur Interpretation unserer Stelle vgl. man, was Jowett-Campbell in ihrer Ausgabe Bd. III, Oxford 1894, S. 75 schreiben: Either (1) 'and the poets who are the children of the Gods' sc. *ὄντες* absorbed in *γενόμενοι* 'and have become their interpreters' or (2) the children of the Gods, who have become poets and interpreters of the Gods. — Daß zu Platons Zeit ein *„ὅμαδος βίβλων Μουσαίου καὶ Ὀρφέως, Σελήνης τε καὶ Μουσῶν ἐγγόνων"* umliefen (*καθ' ἃς θυηπολοῦσι, πείθοντες οὐ μόνον ἰδιώτας ἀλλὰ καὶ πόλεις ὡς ἄρα λύσεις τε καὶ καθαρμοὶ ἀδικημάτων διὰ θυσιῶν καὶ παιδιᾶς ἡδονῶν εἰσὶ μὲν ἔτι ζῶσιν, εἰσὶ δὲ καὶ τελευτήσασι, ἃς δὴ τελετὰς καλοῦσιν, αἳ τῶν ἐκεῖ κακῶν ἀπολύουσιν ἡμᾶς, μὴ θύσαντας δὲ δεινὰ περιμένει*, so 364 e) bezeugen die Proben bei Jowett-Campbell III z. St. 364 e. Daraus geht hervor, daß diese religiösen Lehren in Versen abgefaßt umliefen. Musaios u. Orpheus galten also als Dichter-Propheten. Das schließt einen Zweifel an der Echtheit vieler dieser Bücher nicht aus (cf. unten S. 24 zu Aristophanes).

Sokrates: *νῦν μέντοι σχεδὸν ἀπορῶ, καὶ δέομαί γε, ὦ Σώκρατες, αὐτόν σε ἡμῖν γενέσθαι προφήτην, ἵνα μηδὲν ἡμεῖς σοι περὶ τὸν ἀγωνιστὴν ἐξαμαρτάνοντες παρὰ μέλος φθεγξώμεθά τι.*

Es geht seit 27 d um die Frage, ob der *ἡδονή* oder der *φρόνησις* der Sieg gebühre. Protarchos hat sich zum Wortführer der *ἡδονή* gemacht, während Sokrates sich für den *νοῦς* einsetzt, den er 28 c als *βασιλεὺς οὐρανοῦ καὶ γῆς* bezeichnet. Der Satz 28 b *Σεμνύεις, ὦ Σώκρ., τὸν σεαυτοῦ θεόν* meint mit dem Gott jenen *νοῦς*. *γενέσθαι προφήτην* hat hier einen doppelten Sinn. Es heißt „den Wortführer machen", um für die anderen etwas klarzustellen. Zugleich schimmert aber die alte religiöse Bedeutung von *προφήτης* durch, da Sokrates im Dienste des *νοῦς* steht, der als Gott gedacht wird, und die anderen sich fürchten, sich gegen jenen zu vergehen. Sokrates als Sprecher gerade dieses *νοῦς* ist aber zugleich vorzüglich geeignet, Ratlose aufzuklären. In der Wendung *προφήτην γενέσθαι* kommt also mehr zum Ausdruck als bloß „den Wortführer oder Dolmetscher machen". Sokrates spielt zugleich die Rolle eines Sprechers oder Verkünders des *Νοῦς*.

Zwei Stellen beleuchten das Verhältnis von *μάντις* und *προφήτης*. Charmides 173 c. Sokrates gesteht zu, daß die *σωφροσύνη* als eine regulierende Macht uns einen Maßstab dafür an die Hand gibt, ob jemand in seinem Beruf etwas taugt oder nicht. *σωφροσύνη* soll auch entscheiden über die berufliche Eignung der *μάντεις*. *εἰ δὲ βούλοιό γε καὶ τὴν μαντικὴν εἶναι ξυγχωρήσωμεν ἐπιστήμην τοῦ μέλλοντος ἔσεσθαι καὶ τὴν σωφροσύνην, αὐτῆς ἐπιστατοῦσαν, τοὺς μὲν ὡς ἀλαζόνας ἀποτρέπειν, τοὺς δὲ ὡς ἀληθῶς μάντεις καθιστάναι ἡμῖν προφήτας τῶν μελλόντων.*

Im Augenblick kommt es uns bei dieser interessanten Stelle nur auf die letzten Worte an. Danach sind die echten *μάντεις προφῆται τοῦ μέλλοντος ἔσεσθαι* oder *τῶν μελλόντων*, Künder zukünftiger Geschehnisse. *προφήτης* hat allgemeinere Bedeutung als *μάντις*, es wird mit letzterem erst identisch durch den hinzugefügten abhängigen Genitiv. Des Sehers Gabe wird von den anderen Menschen ausgenutzt, damit wird er zum *προφήτης* dessen, was er weiß (cf. oben S. 12 f.).

Timaios 72 A u. B, wo Platon ausführt, daß die *μαντική* von der Gottheit den „*ἄφρονες*" geschenkt werde, heißt es:

τοῦ δὲ μανέντος ἔτι τε ἐν τούτῳ μένοντος οὐκ ἔργον τὰ φανέντα καὶ φωνηθέντα ὑφ' ἑαυτοῦ κρίνειν, ἀλλ' εὖ καὶ πάλαι λέγεται τὸ πράττειν καὶ γνῶναι τά τε ἑαυτοῦ καὶ ἑαυτὸν σώφρονι μόνῳ προσήκειν. ὅθεν δή καὶ τὸ τῶν προφητῶν γένος ἐπὶ ταῖς ἐνθέοις μαντείαις ἐπικαθιστάναι νόμος. οὓς μάντεις αὐτοὺς ὀνομάζουσί τινες τὸ πᾶν ἠγνοηκότες, ὅτι δι'

αἰνιγμῶν οὗτοι φήμης καὶ φαντάσεως ὑποκριταί, καὶ οὕτι μάντεις, προφῆται δὲ μαντευομένων δικαιότατα ὀνομάζοιντ' ἄν.

Im Blick auf die Einrichtung bei den Orakelstätten und auf Grund seiner Scheidung von *μανία* und *σωφροσύνη* gelangt Platon hier zu einer Trennung von *μάντις* und *προφήτης*. *μάντις* = *μανείς* = *ἄφρων*, dem ein *κρίνειν*, d. h. ein vernünftiges Beurteilen und Ausdeuten des Erlebten unmöglich ist[1]. Neben ihn tritt als *κρίνων*, der sein Handwerk allerdings vorsichtig *δι' αἰνιγμῶν* übt, der *προφήτης*. Im Gegensatz zu der ersten Stelle sind *μάντις* und *προφήτης* hier nicht identisch, sondern *μάντις* = *μανείς* = *ἄφρων* und *προφήτης* = *ὑποκριτής* = *σώφρων*. *προφήτης μαντευομένων* ist ein Doppeltes: Der Ausdeuter und Verkünder des Geschauten. *προφήτης* hat hier den Nebensinn des lateinischen Interpres. Über die *μαντική* bei Platon ist noch besonders zu reden. Man beachte das Moment des *κρίνειν* (cf. Paulus 1 Kor. 12).

[1] Die unechte Stelle Alkib. II 149 B und 150 A gehört in anderen Zusammenhang. Für *προφητεύω* gibt es bei Platon eine Stelle Phaidros 244 d, welche sich an die oben S. 17 behandelte anschließt. *ἡ μανία ἡ ἐκ θεοῦ* ist wertvoller als *σωφροσύνη ἡ παρ' ἀνθρώπων*. Das zeigte sich oft bei Einbruch von schweren Krankheiten und Plagen, die irgendeine Gottheit aus Zorn verhängte: *μανία ἐγγενομένη καὶ προφητεύσασα οἷς ἔδει ἀπαλλαγὴν εὕρετο*. Die göttliche *μανία* fand Befreiung von solchen Plagen. Sie kommt von außen hinzu (*ἐγγενομένη*) und wirkt als göttliches Geschenk „prophetisch", insofern sie die Ursache des Leids und seine Abhilfe erkennen lehrt (*τῷ ὀρθῶς μανέντι λύσιν τῶν παρόντων κακῶν εὑρομένη*) und das den Menschen durch Menschen bekannt macht. *προφητεύειν* heißt hier „etwas Dunkles offenbaren und bekannt machen". Neben dem Moment des Verkündens liegt der Nebengedanke darin, daß dabei etwas sonst Unbekanntes aufgeklärt wird, also das Moment der „Offenbarung" und zwar von etwas, das die Menschen allein mit Hilfe der *σωφροσύνη* nicht herausbringen. In diesem Sinn fassen wir ja „Offenbarung" auch im Gegensatz zu einer Bekanntmachung menschlicher Erlasse, Gesetze oder dergl.

Pseudo-Aristoteles: *Περὶ κόσμου* cap. I (spätere Popularphilosophie? gehört nach Überweg-Praechter [12] S. 561 f. hinter Poseidonios; ed. Didot Paris 1854 Bd. 3 S. 627). Die Philosophie ist dem Verfasser, wie der Eingangssatz sagt: *θεῖόν τι καὶ δαιμόνιον ὄντως χρῆμα . . μάλιστα δ' ἐν οἷς μόνη διαραμένη πρὸς τὴν τῶν ὅλων θέαν ἐσπούδασε γνῶναι τὴν ἐν αὐτοῖς ἀλήθειαν*. Ihr sind die höchsten Dinge und ihre Erkenntnis Aufgabe und Zweck. Während der Leib sich unmöglich zu den himmlischen Höhen aufschwingen kann, (*καθάπερ οἱ ἀνόητοί ποτε ἐπενόουν Ἀλωάδαι*) *ἡ γοῦν ψυχὴ διὰ φιλοσοφίας, λαβοῦσα ἡγεμόνα τὸν νοῦν, ἐπεραιώθη καὶ ἐξεδήμησεν, ἀκοπίαστόν τινα ὁδὸν εὑροῦσα . . . ῥᾳδίως οἶμαι τὰ συγγενῆ γνωρίσασα καὶ θείῳ ψυχῆς ὄμματι τὰ θεῖα καταλαβοῦσα, τοῖς δ' ἀνθρώποις προφητεύουσα*. Die Seele erwählt sich als Führer den *νοῦς* und erlangt mittels der ihm zugehörigen Philosophie höhere Erkenntnisse auf einem allein brauchbaren Wege (Ablehnung der Mysterien, kein Wort von *μανία*). Da die Philosophie ein „*θεῖον χρῆμα*" ist, so kann Vf. sagen, die Seele erfasse mit ihr „*θείῳ ὄμματι τὰ θεῖα*", sie dringt also in die göttliche Sphäre. So hat *προφητεύω* (wie auch 391 b 4 *θεολογῶμεν περὶ τούτων πάντων* zeigt) durchaus religiöse Färbung und bezieht sich, wie der Zusammenhang lehrt, auf die Verkündigung höherer (göttlicher) Erkenntnisse an die „*ἄνθρωποι*" d. h. die Laien. Wie der

§ 2. *Προφήτης* bei den Schriftstellern der hellenistischen Zeit (unter Ausschluß der Tempelpropheten)

Mit einem Sprung vom vierten ins erste vorchristliche Jahrhundert, der durch die Lücke in der literarischen Überlieferung der spätgriechischen und frühhellenistischen Zeit zum guten Teil mit verschuldet ist, kommen wir zu Diodor[1] (scripsit 63—30). In den noch erhaltenen Excerpten einer verloren gegangenen Schrift: de virtute et vitiis lib. XXI (P. Wesselingius Amst. 1745 Bd. II p. 561) finden wir eine Stelle, wo *προφήτης* in übertragenem Sinne gebraucht wird: *Ὅτι καὶ Καλλίας ὁ Συρακούσιος δικαίως καὶ προσηκόντως κατηγορίας ἀξιωθείη. ἀναληφθεὶς γὰρ ὑπ' Ἀγαθοκλέους καὶ δώρων μεγάλων ἀποδόμενος τὴν προφῆτιν τῆς ἀληθείας ἱστορίαν, οὐκ ἀπολέλοιπεν ἐγκωμιάζων τὸν μισθοδότην.*

Kallias ist der Geschichtsfälschung schuldig. Das wird so ausgedrückt: er hat verraten die *ἱστορία*, die *προφῆτις τῆς ἀληθείας*. Die Geschichte, besser gesagt die geschichtliche Darstellung oder Geschichtsforschung, soll den Nachkommen ein wahres Spiegelbild vergangener Ereignisse darbieten und wird dadurch kommenden Geschlechtern eine *προφῆτις τῆς ἀληθείας*. Der Gebrauch ist hier ein profaner, der Sinn „Verkünderin" jedoch erhalten. Der Beziehungsgenitiv hat gewechselt, an Stelle der Gottheit ist die *ἀλήθεια* getreten, die man allerdings auch als göttliches Wesen fassen kann. Andererseits könnte dieser Genitiv auf den Inhalt bezogen werden. Beide Vorstellungen sind möglich.

Plutarch[2] de Pythiae oraculis c. 7 (= 397 C) setzt sich mit dem Einwand der Epikureer auseinander, daß die Prophetinnen Apollons so schlechte Verse machten. Dabei nennt er seine Gegner „*τοὺς Ἐπικούρου προφήτας*". Sie sind die Verkünder der Lehre Epikurs. Da der tote Philosoph dabei als Gottwesen gedacht werden kann (darüber später noch), so ist in unserem Ausdruck ein kultisches Moment enthalten.

Prophet, so ist auch der Philosoph ein Verkünder und Offenbarer göttlicher Dinge, beide leben in der gleichen Sphäre, nur ihre Wege zum Ziel sind (cf. Plato) verschieden.

Eine ähnliche Stelle aus Lukian sei des Zusammenhangs wegen noch genannt: Philops. 6 heißt es von einem gewissen Ion: *τὸν ἐπὶ τοῖς Πλάτωνος λόγοις θαυμάζεσθαι ἀξιοῦντα ὡς μόνον ἀκριβῶς κατανενοηκότα τὴν γνώμην τοῦ ἀνδρὸς καὶ τοῖς ἄλλοις ὑποφητεῦσαι δυνάμενον.* Ion macht Anspruch auf Bewunderung, da er Plato's Meinung allein richtig versteht und überdies die Gabe besitzt, sie anderen zu entwickeln und darzulegen. *ὑποφητεύω* bezieht sich weniger (wie eben *προφητεύω*) auf eine Offenbarung als auf richtiges Erfassen und Interpretieren, es heißt klarlegen, darlegen, auslegen = lat. interpretari.

[1] ed. L. Dindorf, Leipzig 1866 ff.

[2] ed. Gr. Bernardakis, Leipzig 1888 ff.

Dion Chrysostomus (40—120)[1].

In der Rede *Εὐβοϊκὸς ἢ Κυνηγός* (or. VII § 100f. = DE BUDÉ I S. 265) wird die Frage aufgeworfen, wie es kommt, daß die Menschen die Armut fürchten und den Reichtum schätzen. Da man nun nicht jeden einzelnen deswegen befragen kann: *οὕτως οὖν ἐπὶ τοὺς προφήτας αὐτῶν καὶ συνηγόρους, τοὺς ποιητάς, ἐξ ἀνάγκης ἴωμεν, ὡς ἐκεῖ φανερὰς καὶ μέτροις κατακεκλειμένας εὑρήσοντες τὰς τῶν πολλῶν δόξας.*

Die Dichter sind Propheten und Anwälte der öffentlichen Meinung. Wie die Propheten die Meinung der Gottheit, so bringen sie die Meinung des Volkes zum Ausdruck, dessen Mund und Sprachrohr sie sind (*προφῆται τῶν τῶν πολλῶν δοξῶν*).

In der Rede XII *Ὀλυμπικός* (§ 47 = DE BUDÉ I S. 214) wird ausgeführt, daß es neben der ältesten Vorstellung von den Göttern, welche den Menschen zugleich mit der Vernunft eingeboren sei, vier Arten von „*ἑρμηνεῖς καὶ διδάσκαλοι*" gebe, Dichter, Gesetzgeber, bildende Künstler *τέταρτον ἀνάγκη παραλαβεῖν, οὐδαμῇ ῥᾴθυμον οὐδὲ ἀπείρως ἡγούμενον ἔχειν ὑπὲρ αὐτῶν, λέγω δὲ τὸν φιλόσοφον ἄνδρα, λόγῳ ἐξηγητὴν καὶ προφήτην τῆς ἀθανάτου φύσεως ἀληθέστατον ἴσως καὶ τελειότατον.*

Der Philosoph ist Ausleger und Verkünder der unsterblichen *φύσις*, die als Gottheit gedacht ist. Insofern er die Gesetze der Natur erforscht, ist er ihr *ἐξηγητής*, insofern er diese Ergebnisse lehrt und verbreitet, ihr *προφήτης*. An Stelle der Götter ist hier die *Φύσις* getreten, deren Prophet nicht ein Dichter oder Seher, sondern nur ein exakter Forscher und Denker sein kann, der deshalb von den vier genannten „*ἑρμηνεῖς*" der *τελειότατος* und *ἀληθέστ.* ist, eben der *φιλόσοφος*. Wie der Dichter *προφήτης τῶν Μουσῶν*, so ist der Philosoph *προφήτης τῆς Φύσεως*.

Daß die griechischen Dichter Musenpropheten sind, ergibt eine Stelle aus dem *Βορυσθενιτικός* (or. 36 § 42, DE BUDÉ II S. 16), wo Dion von einem Mythos über die Nisäischen Rosse spricht, den die persischen Magier erzählen. „*ἐξηγοῦνται δὲ τὸν μῦθον οὐχ ὥσπερ οἱ παρ' ἡμῖν προφῆται τῶν Μουσῶν ἕκαστα φράζουσιν μετὰ πολλῆς πειθοῦς, ἀλλὰ μάλα αὐθαδῶς.*

In der Rede 53 *Περὶ Ὁμήρου* (§ 9f., DE BUDÉ II S. 145) vergleicht Dion den Homer, der im Gegensatz zu Schriftstellern wie Herodot und Thukydides nirgends seinen Namen nennt oder in seinem Werk persönlich hervortritt, mit den Tempelpropheten. *ὥσπερ οἱ προφῆται τῶν θεῶν ἐξ ἀφανοῦς καὶ ἀδύτου ποθέν φθεγγόμενος.*

Wie des Propheten Person keine Rolle spielt — er selbst ist gar nicht zu sehen, nur was er sagt, ist wichtig — so tritt auch

[1] ed. GUY DE BUDÉ I. II Leipzig 1916—1919.

des Dichters Person hinter seinen Worten ganz zurück. Der Begriff des *προφήτης* ist bei Dion ausschließlich auf Dichter und Philosophen angewendet, wie die obigen Stellen zeigen.

Bei Lukian[1], der uns noch verschiedentlich in anderem Zusammenhang begegnen wird, findet sich Vit. auctio 8 eine hierher gehörige Stelle. Diogenes stellt sich dort einem Käufer als zweiten Herakles vor, der die Welt von der Pest der Wollust reinigen will. Auf die Frage, welche Kunst er denn erlernt habe, erwidert er: *Ἐλευθερωτής εἰμι τῶν ἀνθρώπων καὶ ἰατρὸς τῶν παθῶν. τὸ δ' ὅλον ἀληθείας καὶ παρρησίας προφήτης εἶναι βούλομαι.* Vielleicht darf man hier die beiden von *προφήτης* abhängigen Genitive groß schreiben, da sie als ethische Größen wohl zugleich als göttliche Wesen zu denken sind (ähnlich der *Φύσις* bei Dion). *Προφήτης* ist kultisch gebraucht wie sonst und bedeutet „Diener, Verkünder, Anwalt der Wahrheit", deren Sieg sich Diogenes zur Aufgabe macht, was aber nur durch öffentliche Propaganda geschehen kann. Der Genitiv gibt dann die Sache an, für die er sich einsetzt. *προφήτης τῆς ἀληθείας* ist also doppelsinnig, das erklärt sich aus dem doppeldeutigen Begriff der *ἀλήθεια* (und *παρρησία*).

Aelius Aristides (129—189)[2] verkündet zu Beginn seiner Rede *Εἰς τὸν Σάραπιν*" (cap. 47—49) das Lob des „*εὐδαιμον γένος τῶν ποιητῶν*" und spricht von ihrem Vorzug, in poetischer Sprache und Rhythmus die Götter zu preisen, während die meisten Menschen es „*λόγῳ πεζῷ*, d. h. in Prosa tun. Jeder soll nun die Götter gemäß der ihm verliehenen natürlichen Kraft verehren. Doch wirft der Redner die Frage auf: Sind die Dichter allein *θεοφιλεῖς*, daß die Götter ihre Gaben am liebsten nehmen? Warum haben wir nicht sie allein zu Priestern bestellt? Darauf die rhetorische Gegenfrage: *ἀλλ' ὅτι νὴ Δία καὶ οἱ προφῆται τῶν θεῶν, ὁπόσοι μαντικοὶ μέτρῳ σημαίνουσιν ἃ χρὴ ποιεῖν;* Freilich *ἡ πρόμαντις αὐτὴ ἡ ἐν Δελφοῖς, αἵ τ' ἐν Δωδώνῃ ἱέρειαι*" reden *χωρὶς μέτρου* und das ist, wie weiter ausgeführt wird, die ältere Redeweise, der sich erst später „*ἡ τούτων ἐργάτις ποιητική*" hinzugesellte. Wir erfahren daraus interessante Einzelheiten, nämlich: In Delphi und Dodona spricht die Prophetin in Prosa. Es taucht die Frage auf, ob nicht die in gebundener Rede die Götter preisenden Dichter besser zu Propheten geeignet seien? Dagegen wird geltend gemacht: Es gibt *προφῆται*, die „*ἐν μέτρῳ*" reden, freilich nur „*μαντικοί*". Diese würden den Dichtern ebenbürtig sein. Das Manko der anderen wird damit entschuldigt, daß die Prosarede älter ist als die dichterische. Die Vor-

[1] ed. C. Jakobitz, Leipzig 1836—1841.

[2] ed. W. Dindorf, Leipzig 1829 (unvollständig die Ausgabe von Br. Keil, erschienen Bd. II, Berlin 1898).

zugsstellung der Dichter beruht freilich auf der Auffassung, daß der uns von den Göttern geschenkte *λόγος* (*πεζὸς*), der für alle Verhältnisse des Lebens — auch für den Kult der Götter, so weit er durch „*νόμοι*“ festgelegt ist — ausreicht, für den Lobpreis der Geber dieser Gabe, eben der Götter, nicht genüge. Darum heißt es vorher (Dindorf I p. 83) von den Dichtern *ἢ ὡς αὐτοὶ θρέμματα Μουσῶν εἰσι καὶ ἄμαχοί τινες εἰς σοφίαν ἀναφθεγξάμενοι, αὐτάρκως σφίσιν ὑμνῆσθαι νομίζουσι καὶ οὐδὲ τῶν ἰδιωτῶν οὐδεὶς πλέον ἐπιζητεῖ παῤ αὐτῶν. οὕτω δὲ σφόδρα αὐτοὺς ἱεροὺς ἄγομεν καὶ σεμνύομεν ὥστε καὶ αὐτὸ τὸ ποιεῖν τοὺς ὕμνους τοῖς θεοῖς καὶ προσαγορεύειν τούτοις παρακεχωρήκαμεν ὥσπερ προφήταις ὡς ἀληθῶς οὖσι τῶν θεῶν.*

Weil die Dichter als *θρέμματα Μουσῶν* dem Volke als heilig erscheinen, sind sie wie Propheten geeignet, jenen in Hymnen des Volkes Dank abzustatten. Als *προσαγορεύοντες* im Namen des Volkes sind sie *προφῆται τ. θεῶν*, die sich zu den Göttern (wie die Priester) wenden. Umgekehrt sind sie als Musenkinder und *ἄμαχοι εἰς σοφίαν*, als *εὔδαιμον γένος* so von den Göttern begabt, daß das Volk ihre Werke ohne Widerrede hinnimmt. Mit ihrer Gabe sind sie in einer Person Mund der Musen und Mund des Volkes, nehmen also eine Mittlerrolle ein wie der Tempelprophet (vgl. oben Euripides Ion). Der Sprachgebrauch ist so eng an den kultischen angeschlossen, daß die Frage, warum man nicht die Dichter zu Priestern gemacht habe, noch verständlicher wird. Umgekehrt gleichen die wirklichen Propheten den Dichtern darin, daß sie als *μαντικοί* wie jene „*ἐν μέτρῳ*“ reden.

Ähnlich or. XLV *Περὶ ῥητορικῆς* (Dindorf II S. 13 f.). Aelius Aristides hat davon gesprochen, daß die Prophetinnen in den Tempeln vor und nach ihrer *συνουσία τοῦ θεοῦ* gar nicht wissen, was sie offenbaren. Ebenso erging es Bakis, der Sibylle und anderen „*ὅσοι . . . καθάπαξ ὑποδύντες θεῷ καὶ τέχνης οὐδὲ μικρὸν μετασχόντες οὐ μόνον τοῖς ἐφ' αὑτῶν, ἀλλὰ καὶ τοῖς ὕστερον πολλὰ δὴ καὶ θαυμάσια προεῖπον.*

Diese Seher reden ohne erlernte *τέχνη*, und wer wäre ein solcher *τεχνίτης τοῦ κακῶς λέγειν*, daß er jene deshalb schmähen wollte? Dieselbe Annahme trifft nach des Aristides Ansicht auch für die Dichter zu. Sie reden oft ohne *τέχνη* und *ἐπιστήμη*, und sind deshalb den Propheten vergleichbar, *οἳ διαῤῥήδην ὁμολογοῦσι περὶ αὐτῶν μηδ' ὁτιοῦν ἐπίστασθαι μηδὲ νεῶν ἀριθμόν, ἀλλ' ἀεὶ περὶ παντὸς τὰς Μούσας ἐνοχλοῦσι δεόμενοι φράσαι σφίσιν, ὡς αὐτοὶ μὲν προφητῶν σχῆμα καὶ τάξιν ἔχοντες, ἐκείνας δὲ μάντεις ἀληθεῖς οὔσας περὶ ἁπάντων.* Hier liegt eine Anspielung auf Homer Ilias B 284 ff. vor, wo der Dichter vor Aufzählung der *ἡγεμόνες Δαναῶν* die Musen um Beistand anruft, die alles wissen. Diese Anspielung ist verallgemeinert und auf alle Dichter angewendet.

Wie die Propheten, ohne es zu wissen, mit göttlicher Hilfe staunenswerte Dinge enthüllen, so nehmen die Dichter, die des Beistandes der Musen bedürfen, das „*σχῆμα προφητῶν*“ ein, während die Musen die *ἀληθεῖς μάντεις* sind, eine Vorstellung, die uns ja nun schon geläufig ist[1].

In allen bisher genannten Stellen hat sich ergeben, daß im Begriff des *προφήτης* das Moment der offenbarenden Verkündigung ausschlaggebend ist. Zum Schluß sollen noch einige Stellen folgen, die eine Bedeutungsverschiebung insofern zeigen, als das Moment der Ausdeutung neben dem der Verkündigung stark hervortritt.

In den „Vögeln“ 960 ff. läßt Aristophanes[2] einen *χρησμολόγος* auftreten, der mit einer angeblich von Bakis stammenden Spruchsammlung operiert. Er liest daraus vor und interpretiert die Verse, die sich zu einem guten Teil auf den Chresmologen und seinen persönlichen Nutzen beziehen. Nach 972 f. soll Bakis nämlich gesagt haben:

ὅς δέ κ' ἐμῶν ἐπέων ἔλθῃ πρώτιστα προφήτης
τῷ δόμεν ἱμάτιον καθαρὸν καὶ καινὰ πέδιλα.

Der *χρησμολόγος* ist als Besitzer alter Weissagungen „*προφήτης ἐπέων*“, d. h. Ausleger dieser Sprüche, deren Sinn je nach Bedarf gedeutet wird. Es kommt hier nicht auf die Verkündigung neuer Offenbarung, sondern auf die Auslegung angeblich uralter an. Auch *χρησμολόγος* (cf. Xenophon Hellenika III 3, 3 und Plutarch Vita Ages. 3) heißt Ausleger. Daß das Moment des Verkündens zurücktritt, lehrt der von Plutarch und Xenophon genannte *χρησμολόγος Διοπείθης*, welcher sich auch auf ein altes Apollonwort beruft. (Aristophanes nennt ihn Vögel 988 neben *Λάμπων* als „*ὁ μέγας Διοπείθης*“, beide Chresmologen haben mit ihrer Orakeldeutung starken Einfluß auf die Politik ausgeübt und ihn zu nutzen verstanden.) Plutarch schreibt: *καὶ χρησμὸν . . . τοιοῦτον . . . ἀνεγίνωσκε*, er las eben aus seinem Manuskript vor. Wörter wie „*ἔλεγεν, ἔχρησεν, ἐθέσπιζεν*“ u. ä. könnten hier nicht gebraucht werden, da Diopeithes kein Orakelkünder in strengem Sinn ist. Indessen ist dieser *χρησμολόγος* bei Aristophanes doch nicht bloßer Orakeldeuter. Er ist sich seiner Bedeutung als Verkünder göttlicher Weisheit bewußt (961: *ὦ δαιμόνιε, τὰ θεῖα μὴ φαύλως φέρε*) und behauptet, er habe mit seiner Verkündigung des „*Βάκιδος χρησμός*“ nicht eher hervortreten können (965: *τὸ θεῖον ἐνεπόδιζέ με*). Er wartet einen Wink von oben ab und ist, da die

[1] Aristides spricht in den weiteren Ausführungen (Dindorf II S. 15) von der *μανία*. Er ist hier ganz von Platon abhängig, den er ausschreibt. Die Stelle Or. XVI (Dindorf I S. 398 o), wo zwei Heilgötter (vermutlich Asklepios und Hygieia) mit Propheten verglichen werden, ist nicht ganz deutlich. Für den Sinn von *προφήτης* trägt diese Stelle nicht viel aus. Eine Zitierung und ein Deutungsversuch sollen deshalb unterbleiben.

[2] Com. IV ed. Fr. H. M. Blaydes, Halle 1882.

Laien diese Sprüche nicht kennen, nicht bloß Interpret von Altbekannten, sondern Verkünder von etwas für sie Unbekanntem, stellt also eine Vereinigung von Verkünder und Ausdeuter dar, der trotz Abhängigkeit von Vorlagen doch auf direkte göttliche Weisung wartet um hervorzutreten und seine Deutung sicherlich ebenso als „göttlich" bezeichnen würde. Ähnlich Aristophanes Pax. In das Opferfest des Friedensfreundes Trygaios platzt Hierokles hinein. 1045 *μάντις τίς ἐστιν;* fragt der Sklave. Trygaios (1047) *ὁ χρησμολόγος οὑξ Ὠρεοῦ* d. h. ein Orakeldeuter, dem Krieg und Unruh für sein Geschäft lieber sind als Ordnung und Frieden, deshalb „Prophet von Oreos", einer dem Frieden abgeneigten Stadt. Auf die Frage des Hierokles (1088): *ποῖον γὰρ κατὰ χρησμὸν ἐκαύσατε μῆρα θεοῖσιν;* braut Trygaios ein Orakel aus Homerstellen zusammen mit den bezeichnenden Schlußworten: *χρησμολόγῳ δ' οὐδεὶς ἐδίδου κώθωνα φαεινόν,* auf das der verdutzte Hierokles erwidert: *οὐ μετέχω τούτων. οὐ γὰρ ταῦτ' εἶπε Σίβυλλα* (1095). Diejenige, die wirklich gesprochen hat, ist die alte Sibylle, nicht der *χρησμολόγος*, der sich nur auf ihre Autorität beruft. Er erhält nichts vom Opferschmaus, sondern den Rat (1116) *τὴν Σίβυλλαν ἔσθιε.* 1119 fordert Trygaios: *Ὦ παῖε, παῖε τὸν Βάκιν* (1069 sprach Hierokles von Bakis). Man sieht aus diesen Stellen, daß die *χρησμολόγοι*, deren Vertreter hier Hierokles ist, mit Sprüchen des Bakis und der Sibylle arbeiteten, um unter Berufung auf ihre Autorität selbstsüchtige Zwecke zu verfolgen, die Aristophanes hier geißelt. Aber trotz des gemischten Gebrauchs von *χρησμολόγος*, *μάντις* und *προφήτης* ist doch zu erkennen, daß es sich hier um eine Verbindung von Interpret und Verkünder handelt.

Sextus Empiricus (ed. H. Mutschmann, Leipzig 1912) nennt adv. mathem I 53 den Timon und zitiert dabei einen auf den Wert der *γραμματική* bezüglichen Vers von ihm. Er heißt da *Τίμων ὁ προφήτης τῶν Πύρρωνος λόγων.* Timon von Phlejus (ca. 320—230) war Schüler des Philosophen Pyrrhon, dessen Lehre uns, da er selbst nichts Schriftliches hinterließ, nur durch diesen Schüler bekannt ist. Timon war lange Zeit Wanderlehrer, er verfaßte Prosawerke und machte Verse. Wenn er hier *προφήτης τῶν Πύρρωνος λόγων* heißt, so bedeutet das: Verkünder der Lehre Pyrrhons, aber er ist wohl zugleich — da er als Lehrer auftrat — auch ihr Ausdeuter. Beides scheint mir hier im Begriff des *προφήτης* zu liegen. I 279. Im Zusammenhang spricht Sextus vom Wert der *γραμματική* und Philosophie für die praktische Lebensbildung. *γραμματική* ist die Unterrichtsmethode, die durch Darbietung und Auslegung poetischer Literatur zum Leben tüchtig machen will. Nach Meinung des Sextus ist sie aber dazu nicht so sehr geeignet, weil in den Dichtern viel wenig Gescheites

und Gegensätzliches steht neben sehr Trefflichem (Beispiele I 279 aus Dichtern) und dadurch die Neigung der Menschen, das Schlechtere zu bevorzugen, Nahrung erhält. Darum gilt es: *χρειώδης γίνεται οὐχ ἡ γραμματικὴ ἀλλ' ἡ διακρίνειν δυναμένη φιλοσοφία* (280).

Aus diesem Zusammenhang ist der Satz zu verstehen: (279) *καὶ μὴν εἴπερ, διὰ τὸ πολλὰ καλῶς εἰρῆσθαι τοῖς ποιηταῖς καὶ βιωφιλῶς, χρησίμη ἐστὶν ἡ προφῆτις γραμματικὴ αὐτῶν, ἐπεὶ πολλαπλασίονα τούτων διαστρόφως καὶ ἐπὶ λύμῃ τοῦ βίου παρ' αὐτοῖς ἐξενήνεκται, ἄχρηστος γενήσεται.*

ἡ προφῆτις γραμματικὴ (*τῶν ποιητῶν*) ist die Unterrichtsmethode, welche die Dichtergedanken vorträgt und auslegt, um damit praktisch zu wirken fürs Leben. Daher ist diese *γραμματικὴ* die *προφῆτις* der Dichter. Wir haben hier eine Nebenlinie vor uns, die schon bei Platon Tim 72 A und B (s. o. S. 18f.) beginnt, und wo das sekundäre Moment der Ausdeutung derartig hervortritt, daß *προφήτης* zugleich den Sinn des lateinischen Interpres und des griechischen *ἑρμηνευτής* bekommt [1].

§ 3. Ὑποφήτης (ὑποφήτωρ und προφήτωρ)

Die älteste Stelle begegnet uns Ilias XVI 235, dort werden die *Σελλόι* von Dodona genannt „*ὑποφῆται ἀνιπτόποδες χαμαιεῦναι*". Über die Art der Tätigkeit dieser Tempelpropheten hören wir nichts Näheres. Die Scholien [2] sagen dazu: *ὑτομάντεις, ἱερεῖς, ὅ ἐστι χρησμωδοί, θεολόγοι, προφῆται.* Bis dahin ist die Interpretation weiter nichts als eine Häufung ähnlicher Ausdrücke, der wir entnehmen, daß *ὑποφήτης* dasselbe sei wie *προφήτης*. Dann geht es weiter: *προφήτας γοῦν λέγουσι τοὺς περὶ τὰ χρηστήρια ἀσχολουμένους καὶ τὰς μαντείας τὰς γινομένας ὑπὸ τῶν ἱερέων ἐκφέροντας.* Der *ὑποφήτης* = *προφήτης* ist demnach Verkünder des von den Priestern ermittelten Orakels. Ob diese Trennung von Priestern und Propheten der Auffassung des Dichters entspricht, ist fraglich; denn Homer scheint, wie aus dem folgenden *χαμαιεῦναι* hervorgeht, Tempelschläfer zu meinen. Es gibt jedenfalls im Text keinerlei Anhaltspunkte für eine Unterscheidung von Orakelempfänger und Orakelverkünder. Eustath. ad Il. 235 sagt „*ὡς ὑποφητεύοντες προφητεύοντι ἐνταῦθα Διΐ*". Der Gott ist *προφητεύων*, seine Diener sind *ὑποφῆται*, im Sinne von Ausleger,

[1] *προφητεύω* begegnet in übertragenem Sinne, auf die bildenden Künstler angewendet, bei Callistrat *Ἐκφάσεις* II (ed. Olearius Leipzig 1709, S. 891) . . *τῶν δημιουργῶν αἱ χεῖρες, θειοτέρων πνευμάτων ἐράνοις ληφθεῖσαι, κάτοχα καὶ μετὰ μανίας προφητεύουσιν τὰ ποιήματα.* Hier ist die religiöse Färbung unverkennbar.

[2] ed. Bekker Bd. I Berlin 1825.

Ausdeuter. Vielleicht liegt in dem „ὑπο“ die Unterordnung ausgedrückt.

Pindar Pyth. II 140. *ἄμαχον κακὸν ἀμφοτέροις διαβολιᾶν ὑποφάτιες* (Scholien z. St. ed. Drachmann II 1910: *διαβολιᾶν ἀντὶ διαβολῶν Δωρικῶς, ἤτοι κατηγοριῶν* und zu *διαβολιᾶν ὑποφάτιες: ἑρμηνευταὶ καὶ διάβολοι παρὰ τὸ φατίζειν καὶ λέγειν. τὸ δὲ ‘ἀμφοτέροις’ ὅτι τόνδε μὲν τῷδε διαβάλλουσι, τόνδε δὲ τῷδε κτλ*).

ὑποφᾶτις[1] ist Femininum zu *ὑποφήτης*, hier in verächtlichem Sinne von Männern gebraucht, wie etwa im Deutschen „Klatschweiber“, wörtlich „Zurauner, Zuträger von Verleumdungen“[2]. In dem „*ὑπο*“ liegt etwas Heimliches (wie im Deutschen „unter der Hand“ etwas mitteilen). Das Wort ist hier ganz profan gebraucht (cf. Fraenkel I S. 191).

Arat[3] Phaen. 161 ff. Links an die Schulter des Fuhrmanns lehnt sich die heilige Ziege. 164: „*Ὠλενίην δέ μιν Αἶγας Διὸς καλέουσ’ ὑποφῆται*“. Für *Ὠλενίη* gibt es drei Deutungen, die Scholien (Commentariorum in Aratum reliquiae ed. E. Maaß, Berlin 1898, S. 368) sagen z. St. *ὠλενίη δὲ λέγεται διὰ τὸ ἐπὶ τῆς ὠλένης τοῦ Ἡνιόχου ⟨εἶναι⟩ ἢ, ὡς ἄλλοι Ὠλένου θυγάτηρ.* Die erste Deutung bezieht sich auf den Textzusammenhang und ist astrologisch zu verstehen. Die zweite sieht in *Ὠλενίη* einen Personennamen enthalten, nach Strabo VIII p. 387 bezieht sich der Ausdruck auf den Ort Olenos, wo die Säugung durch die Ziege geschah. Wie dem auch sei, *Διὸς ὑποφῆται* sind hier die Priester des Zeus, die seinen Mythus genau kennen und für den Gott und seine Geschichte oft besondere Bezeichnungen haben. Der Ausdruck *ὑποφῆται* scheint darauf hinzuweisen, daß es Priester einer Orakelstätte des Zeus sind, welcher ist nicht zu sagen. Jedenfalls findet sich die Bezeichnung *ὑποφήτης* für bloßes „Priester“ (*ἱερεύς*), soweit ich sehe, nicht.

Theokrit[4]. Bei Aufzählung von Möglichkeiten, wie man sein Geld zweckentsprechend anwende, wird empfohlen

Id. 16, 29 *Μουσάων δὲ μάλιστα τίειν ἱεροὺς ὑποφήτας.* (Damit man nach dem Tode nicht ruhmloser Vergessenheit anheimfällt.)

17, 115 Darum wird von Ptolemaios, dem Maecen der Dichter und Sänger, gerühmt: *Μουσάων ὑποφῆται ἀείδοντι Πτολεμαῖον | ἀντ’ εὐεργεσίης . . .*

22, 115 ff. *πῶς γὰρ δὴ Διὸς υἱὸς ἀδηφάγον ἄνδρα καθεῖλεν;*
εἰπὲ θεά, σὺ γὰρ οἶσθα. ἐγὼ δ’ ἑτέρων ὑποφήτης
φθέγξομαι ὡς ἐθέλεις σύ, καὶ ὅππως τοι φίλον αὐτῇ.

[1] So lesen Christ und Schroeder, doch s. die Fußn. z. St.
[2] O. Schroeder: Pindars Pythien erklärt, Leipz. 1922, S. 22.
[3] ed. Ernst Maaß, Berlin 1893.
[4] R. E. Cholmeley: The Idylls of Theocritus, London 1901

Hier begegnet ständig die Verbindung *Μουσάων ὑποφ.* für Dichter wie sonst *προφήτης τῶν Μουσῶν* = Künder der Musen, und der Gedanke, daß der Dichter zu seiner Verkündung des Beistandes der Musen bedarf. Er gehört zum epischen Stil[1].

Wir haben schon oben Seite 16 die Stelle aus Apollonius Rhodius Argonautica I 1310f. zitiert und fügen hier noch hinzu:

I 20ff. *νῦν δ' ἂν ἐγὼ γενεήν τε καὶ οὔνομα μυθησαίμην*
ἡρώων, δολιχῆς τε πόρους ἁλός, ὅσσα τ' ἔρεξαν
πλαζόμενοι. Μοῦσαι δ' ὑποφήτορες εἶεν ἀοιδῆς.

Ὑποφήτορες hat hier denselben Sinn wie bei Pindar *ὑποφάτιες* (S. 28). Die Musen sind Zurauner des Gesanges, den der Dichter verkündet. Zur Deutung kann man noch Arg. IV 1381 heranziehen, wo der Dichter von sich sagt: *Μουσάων ὅδε μῦθος, ἐγὼ δ' ὑπακουὸς ἀείδω Πιερίδων . . .*[2].

Daß das Wort *ὑποφήτης* als altertümlich besonders in Orakelversen und Inschriften kultischer Art benützt wird, läßt sich aus Lukians Alex. c. 24 und 26 belegen — darüber noch an anderer Stelle — genannt seien weiter einige Epigramme, deren Zeit und Verfasser nicht zu bestimmen ist.

Anthologia Graeca ed. Fr. Jacobs, Leipzig 1794. Bd. 3—4, S. 239. Epigramm adesp. 582.

---

[1] Interessant ist, was die Scholien sagen (ed. Fr. Dübner, Paris 1849). Zu 22/116 *ἑτέρων, ἤγουν ὑμῶν ὑποφήτης, ἐξηγητής.* Das Moment des Auslegens — das zeigt *ἐξηγητής* — wird betont. Dann weiter eine charakteristische Unterscheidung zwischen *προφ.* und *ὑποφ.* „Ὑποφήτης, ὅτι προφήτης μέν ἐστιν ὁ προλέγων τι ἐσόμενον, ἤγουν ὁ τὰ μέλλοντα προλέγων, ὑποφ. δὲ ὁ τὰ προφήτου ἐξηγούμενος καὶ τὰ δυσνόητα σαφηνίζων". Diese Unterscheidung hat am obigen Text keinen Anhalt und ist spätere Reflexion, sie zeigt, daß das *προ* im Sinne von „vorher" gefaßt wird.

[2] G. W. Mooney: The Argonautica of Apollonius Rhodius, London 1912, schließt sich in der Ausdeutung dem Urteil Seatons an, daß *ὑποφήτωρ* hier nicht mit *ὑποφήτης* identisch, sondern ein Korrelatbegriff sei; denn „The Muses are the suggesters, the poet is *Μουσῶν ὑποφήτης* and *προφήτης*". Das ist für diese Stelle richtig, sonst aber besteht dieser Unterschied nicht. Cf. Anthol. Pal. ed. Fr. Dübner (Paris 1872) II cap. I4 Nr. 1. Der Epigrammdichter Sokrates wird gefragt nach der Zahl seiner Schüler und der Art ihrer Beschäftigung. Er gibt genaue Auskunft (*ἀμφὶ καλὰ μαθήματα σπεύδουσι . . . ἀθανάτου φύσεως πεπονήαται . . . ἄφθιτοι μῦθοι ἔνδοθι . . .* auch 3 Frauen seien unter ihnen) und schließt mit den Worten: *τόσσους Πιερίδων ὑποφήτορας αὐτὸς ἀγινῶ.* Hier heißen die mit musischen Künsten Beschäftigten *ὑποφήτορες* im Sinne von *ὑποφῆται.* Sie sind der Musen Diener und Verkünder. Cholmeleys Wiedergabe von *ὑποφήτης* = interpreter erschöpft den Sinn allein nicht, da interpreter „Erklärer, Ausdeuter" heißt, das Moment der Verkündigung aber nicht mit ausgedrückt ist. Darum fügt er richtig hinzu: The poet is the servant by whose mouth the Muses speak" (Theocritus S. 306).

Ὀππιανὸς κλέος εἶλον ἀοίδιμον, ἀλλ' ἐμὲ Μοιρέων
βάσκανος ἐξήρπαξε μίτος, κρυερός τ' Ἀΐδης με
καὶ νέον ὄντα κατέσχε, τὸν εὐεπίης ὑποφήτην.

Oppianos, ein hoffnungsvoller Dichter, starb 30jährig 212 n. Chr. Ein Anhaltspunkt für die Zeit der Abfassung ist somit wenigstens gegeben. Er wird hier „*εὐεπίης ὑποφήτης*" genannt, etwa „Vertreter, Anwalt der Beredsamkeit", ein Mann, der diese Kunst in seinen Werken eben dartat und als solcher in ihrem Dienste stand. Vielleicht ist *Εὐεπίη* als musisches Wesen zu denken, dann hätten wir die genaue Parallele zu *Πιερίδων* oder *Μουσάων ὑποφήτης*. Anthologia Palatina VI 46[1] lesen wir ein Anathematikon eines Soldaten, der seine Trompete der Athene weiht. Er nennt sie „*τὰν πρὶν Ἐνυαλίοιο καὶ Εἰράνας ὑποφᾶτιν*" = die Verkünderin des *Ἐνυάλιος* und der *Εἰρήνη* d. h. von Krieg und Frieden. Ihre Klänge haben Beginn der Schlacht und Kampfende verkündet. *Ἐν.* und *Εἰρήνη* sind hier als Gottheiten personifiziert, neben der rein wörtlichen kommt also noch eine kultische Bedeutung zum Ausdruck.

Athenaios[2] *Δειπνοσοφιστῶν* XIII 590e: Der Redner Hypereides hat trotz alles Aufwands von Beredsamkeit anscheinend keine Aussicht, die Freisprechung der schönen Buhlerin Phryne, die man zum Tode verurteilen will, zu erreichen. Da greift er zu einem letzten, wirksamen Mittel. Er entblößt vor den Richtern ihre Brust und zeigt ihre Schönheit. *δεισιδαιμονῆσαί τ' ἐποίησε τοὺς δικαστὰς τὴν ὑποφῆτιν καὶ ζάκορον Ἀφροδίτης ἐλέῳ χρησαμένους μὴ ἀποκτεῖναι.* Bedenkt man, daß Phryne wegen ihrer Schönheit dem Apelles und Praxiteles als Modell zur Aphrodite gedient haben soll (ebenda 590f. und 591a, über zwei Buhlerinnen dieses Beinamens vgl. 591c) und als begehrte Buhlerin der Aphrodite diente, so ist der Ausdruck *ὑποφῆτις καὶ ζάκορος Ἀφροδίτης* verständlich. Phryne ist infolge ihrer Schönheit Dienerin und Verkünderin der Liebesgöttin. Der Ausdruck ist nicht auf Tempelkult zu beziehen, sondern bildlich gemeint, aber trefflich gewählt.

Einen besonderen Gebrauch unseres Wortes — in der Form *ὑποφήτωρ* — finden wir bei Pseudo-Manetho[3].

Apotelesmatica II 295: bei einer bestimmten Sternkonstellation Mars-Merkur erstehen Menschen, die Böses sinnen *ὡς δὴ καίτ' ἄλλοις ὑποφήτορες ἔμμεν ἀνιῶν.* „So daß sie auch anderen zu Kündern von

[1] ed. Fr. Jacobs, Leipzig 1813 = H. Stadtmüller, Anthol. graec. I 249, Leipzig 1894. [2] ed. G. Kaibel III 1890, Leipzig, S. 302.

[3] ed. A. Koechly, Leipzig 1858. Derselbe in Poetae Bucolici et Didactici, Paris 1851. Siehe Christ-Schmid-Staehlin, 6. Aufl., 1924, II 2 S. 974 und Anm. 8. (Buch II u. III gehören in die Zeit der Severer, Buch IV ins 4. Jahrhundert.)

Plagen (oder unangenehmen Dingen) werden." III 325 f.: bei einer bestimmten Konstellation Merkur-Venus erstehen

παίδων ἡγήτορες, ἐν σοφίῃ τε
πολλὸν ἀριπρεπέες μύθων ὑποφήτορες ἐσθλῶν

d. h. Künder edler Mythen. II 331 f. hingegen *Ἑρμῆς δ' αὐτ' οἴκοισι φανεὶς καλῆς Κυθερείης . . . θῆκεν . . .*

παντοίης Μούσης ἐπιΐστορας· ἦ γὰρ ἀοιδούς
εὐκλέας, ἢ κιθάρης ὑποφήτορας ἐξετέλεσσεν
ἠὲ μελῶν μολπῆς εὐρύθμου τεύκτορας ἄνδρας. . . .

Κιθάρης ὑποφήτορες = Leute, die die Zither erklingen lassen, Zitherspieler, vielleicht aber auch Zithersänger (mehr als bloße *ἀοιδοί*), Leute, die ein Lied zur Zither singen. II 317 und IV 428 begegnen *προφήτορες* als Tempelbeamte, während IV 227 *προφήτορες ἱερόλαμπροι* im lateinischen Text als „praedictores divinitus obsessi" bezeichnet werden. Von Pseudo-Manetho sind Vettius Valens und Firmicus Maternus irgendwie abhängig. Daher dürfen wir uns nicht wundern, wenn wir bei Valens hören von einem *„προφήτης μεγάλου θεοῦ μακάριος, εὐσεβὴς καὶ ἐπακουσθήσεται ὡς θεὸς* und weiter *ἔσται προφήτης εὐτυχὴς πλούσιος ἔνδοξος, πολλῶν ἀγαθῶν κυριεύσει*". Der Prophet ist hier ein machtgewaltiger, auf dessen Wort man hört wie auf Gottes Wort. Er ist zugleich auch eine Zukunftsgröße, auf deren Kommen man warten muß. Die Beziehung zu einem Tempel ist nicht angedeutet, wir finden sie bei Firmicus Maternus. III 6, 7 „prophetae necori aut praepositi templis".

III 9, 9: „prophetae aut vestitores divinorum simulacrorum" (cf. weiter III 12, 5; IV 14, 5; VII 23, 28; VIII 13, 1).

VIII 21, 11: „sacerdotes, haruspices, prophetae" (cf. VIII 24, 1). Gedacht ist an ägyptische Tempelpropheten. V. Valens und F. Maternus lesen *προφήτης* an Stelle von *προφήτωρ* bei Manetho. *ὑποφήτωρ* hat hingegen bei Pseudo-Manetho keine Beziehung auf Tempel, sondern wie *ὑποφήτης* bei Theokrit auf Dichtkunst und Musik[1]. Damit ist unser Stoff für die heidnische Literatur erschöpft. Zwei Stellen aus christlicher Literatur sollen noch folgen.

Bei Nonnus Panopolitanus in der Paraphrasis S. Evangelii Joannei[2] lesen wir V 156 ff.: (Paraphrase zu Joh. 7, 39 f.).

. . . ἐνὶ γραφίδεσσι δὲ κεῖναι
μαρτυρίην βοόωσιν ἐμὴν ὑποφήτωρι μύθῳ
ἀθανάτῳ σάλπιγγι.

[1] Vettius Valens ed. W. Kroll, Berlin 1908 (obige Stellen S. 63 Z. 17 f. und S. 67 Z. 21 f.). Firm. Maternus ed. W. Kroll und F. Skutsch, Leipzig 1897.

[2] ed. A. Scheindler, Leipzig 1881.

Jesus spricht vom Unglauben der Juden, die ihn nicht als Gottgesandten annehmen. Sie suchen und streben nicht nach den „*γραπτὰ θέσφατα θεορρήτων βίβλων*“, welche „*ὑποφήτορι μύθῳ*“ d. h. mit prophezeiendem Wort von ihm Zeugnis ablegen. *ὑποφήτωρ* ist hier adjektivisch gebraucht.

Endlich eine Grabschrift zweier Bischöfe (Laodicea ca. 350)[1]:

Τὸν Χριστοῦ σοφίης ὑποφάτορα, τὸν σοφὸν ἄνδρα
Οὐρανίου γενέτου κύδιμον ἀθλοφόρον,
Σεβῆρον πόλεων πανεπίσκοπον ἡγητῆρα
λαοῦ σακκοφόρου μνῆμα κέκευθε τόδε . . .

Bischof Severus wird als *ὑποφήτωρ σοφίης Χρ.* bezeichnet. Vielleicht ist das eine Umschreibung für Prediger und Lehrer. Genau läßt sich nicht bestimmen, ob *ὑποφήτωρ* = Verkünder oder = Ausleger ist, es steckt wohl beides darin.

In den meisten der oben zitierten Stellen hat *ὑποφήτης* denselben Sinn und dieselbe Konstruktion wie *προφήτης*, als besonders bemerkenswert tritt die Anwendung auf Dichter und Künstler hervor. Die Unterscheidungen der Scholien sind eingetragen und spätere Theorie. Das Moment der Abhängigkeit kam neben dem der Verkündigung oft zum Ausdruck. Der Gebrauch ist meist kultischer Art.

§ 4. *Προφήτης* als Bezeichnung von Tempelbeamten (bei griechischen Schriftstellern)

1. Delphi. Bei Herodot[2] begegnet uns die Orakelstätte Delphi sehr häufig. Die Pythia wird allerdings niemals *προφῆτις* genannt. VI 66 und VII 141 heißt sie „*ἡ πρόμαντις*“. VII 111, wo Herodot behauptet, daß das Dionysosheiligtum der Satrer ähnlich wie Delphi eingerichtet sei, spricht er auch von einer *πρόμαντις χρέωσα*, VII 141 gibt die „*πρόμαντις*“ in Delphi ein dunkles Orakel an die *θεοπρόποι*, so daß sich die *χρησμολόγοι*, *πρεσβύτεροι* u. a. in Athen über den Sinn streiten. Ein Prophet wird als Mittelsperson zwischen den *θεοπρόποι* und der *πρόμαντις* hier nicht genannt. Ebenso gebraucht Herodot I 55, IV 155, VII 140. 141 *χρᾶν* = oraculum edere und IV 151 *προφέρω* in dem gleichen Sinne von der Pythia, ohne eines Propheten Erwähnung zu tun. Warum er die Bezeichnung *προφῆτις* nicht gebraucht, läßt sich nicht sagen. Das Wort mag in der älteren Zeit noch nicht üblich gewesen sein, vielleicht hängt es auch mit der Auffassung zusammen, die uns schon bei den Tragikern

[1] J. Hondius, Suppl. Epigr. Graec. I, Leyden 1923, Nr. 448. Dort in der Anm. Weiteres über die Person der Bischöfe.

[2] ed. C. Hude, Oxford 1908.

begegnete, daß Apollon *μάντις* ist, und dann ist die Pythia folgerichtig *προμάντις* d. h. Verkünderin des Apollo. Über die Art, wie diese göttliche Eingebung zustande gekommen ist, verlautet auch nichts. Die Ausdrucksweise Herodots ist im ganzen sehr allgemein und unbestimmt, so daß wir über den Entwicklungsgang eines Orakelspruches nichts ermitteln können. Die Stelle IX 93, wo uns im Zusammenhang mit der Blendung des Hirten Euenios von der Befragung der Orakelstätten Delphi und Dodona berichtet wird, nennt Propheten. Der Satz „*ἔπειτα ἐπειρώτων τοὺς προφήτας τὸ αἴτιον τοῦ παρέοντος κακοῦ, οἱ δὲ αὐτοῖσι ἔφραζον*" unterbricht aber den Zusammenhang und ist eingeschoben, oder die Worte *τοὺς προφήτας* und *οἱ δὲ αὐτοῖσι ἔφραζον* stammen von einem Korrektor, der sich damit in Widerspruch zu II 55, 2 und VII 36, 13 gesetzt hat (vgl. H. Stein: Herodotos erklärt Bd. 5 Berlin [4] 1882, S. 199 z. St.). Er muß für die Betrachtung also ausscheiden. Berichtet Herodot von irgendwelcher Ekstase bei der Pythia nichts, so kann uns vielleicht eine andere Stelle Aufschluß geben, die des Zusammenhangs wegen gleich angeschlossen sei.

I 62. Bei dem Heiligtum der Pallas Athene tritt dem Peisistratos, der sich anschickt, Athen zu überrumpeln, um zum dritten Mal seine Tyrannis aufzurichten, entgegen: *Ἀμφίλυτος ὁ Ἀρκανὰν χρησμολόγος ἀνήρ, (θείῳ πομπῇ χρεώμενος* d. h. aus göttlichem Antrieb) *ὃς οἱ προσιὼν χρᾷ ἐν ἑξαμέτρῳ τόνῳ τάδε λέγων·* Es folgt ein Spruch des Inhalts, daß Peisistratos kühn zupacken und die Feinde überrumpeln solle, der aus einem größeren Zusammenhang zitiert zu sein scheint (*δέ* am Anfang!). Die Anfangsworte von 63 *ὁ μὲν δὴ οἱ ἐνθεάζων χρᾷ τάδε* klingen so, als ob Amphilytos sie im Augenblick, von der Gottheit begeistert, geschaffen hätte, doch ist auch möglich, daß bloß sein Kommen, die Wahl der Worte aus einem Zusammenhang und ihre Deutung auf Peisistratos als eingegeben anzusehen sind. Dann ist dieser *χρησμολόγος*, wie wir eben bei Aristophanes sahen, inspirierter Ausdeuter, Prophet und Exeget in einer Person.

Jedenfalls ist das „*ἐνθεάζων*" ein Beweis dafür, daß Herodot göttliche Inspiration kennt. Ob er sie bei der Pythia als selbstverständlich voraussetzt? [1] Daß es in Delphi Propheten gibt, lehrt uns die Geschichte von der wunderbaren Errettung des Heiligtums vor den Persern, die der Gott selbst bewerkstelligte (VIII 36, 37), dabei spielt „*ὁ προφήτης*,

[1] VIII 96 wird ein *χρησμολόγος Λυσίστρατος* erwähnt, dessen Weissagung, nachdem sie lange Jahre in Vergessenheit geraten war, sich erfüllt. VII 6 *Ὀνομάκριτος, ἀνὴρ Ἀθηναῖος, χρησμολόγος τε καὶ διαθέτης χρησμῶν τῶν Μουσαίου.* Der Mann ist Weissager, Sammler und Ausleger alter Orakel zugleich (cf. Stein IV S. 9 z. St.). VII 142/3 werden die athenischen *χρησμολόγοι*, die amtlichen Ausleger der Orakel, genannt.

τῷ οὔνομα ἦν Ἀκήρατος" eine Rolle, von der Pythia und ihrem Verbleib verlautet nichts. Die Tatsache, daß Herodot Prophet und Prophetin niemals in ihrem Wirken miteinander schildert, verhindert eine klare Vorstellung von der Art des Orakelbetriebes.

Anaxandrides (Tresp fr. 77) berichtet für Delphi von 5 „ὅσιοι διὰ βίου", welche „τὰ πολλὰ μετὰ τῶν προφητῶν δρῶσιν καὶ συνιερουργοῦσιν", daraus geht lediglich hervor, daß es mehrere Propheten gegeben haben muß. Über die Abgrenzung der Pflichten erfahren wir freilich nichts.

Diodor nennt an 12 Stellen[1] Delphi und erzählt von der Befragung des Orakels, aber nur zweimal findet sich die Bezeichnung προφῆτις, sonst immer ἡ Πυθία. XVI 26 berichtet Diodor von der Entdeckung Delphis als Orakelstätte und der Einsetzung einer προφῆτις. Nach dieser Erzählung weissagten erst alle, die sich dem Erdspalt näherten, infolge der Einwirkung der aufsteigenden Dämpfe. Als aber viele aus Enthusiasmus hinabsprangen: δόξαι τοῖς κατοικοῦσι περὶ τὸν τόπον, ἵνα μηδεὶς κινδυνεύσῃ, προφῆτιν τε μίαν πᾶσιν καταστῆσαι γυναῖκα καὶ διὰ ταύτης γίγνεσθαι τὴν χρησμολογίαν. Nach dem Verbrechen des Echekrates wird eine 50jährige Frau als Priesterin angestellt, κοσμεῖσθαι δ' αὐτὴν παρθενικῇ σκευῇ καθάπερ ὑπομνήματι τῆς παλαιᾶς προφήτιδος.

Nach der Auffassung Diodors fällt die ekstatische Mantik mit der Entdeckung der Orakelstätte zusammen. Ob das richtig ist, können wir nicht entscheiden. Es ist aber von Wichtigkeit, daß sich Diodor hier einmal über die Art der Mantik äußert; denn sonst begegnen uns bei ihm Wendungen wie „ἡ Πυθία ἔχρησεν οὕτως, ἡ Π. εἶπεν, ἡ Π. ἔδωκε χρησμόν, ἡ Π. ἀπέδωκε ἀπόκρισιν, τὸ χρηστήριον ἔδωκε χρησμόν, die ganz allgemein gehalten sind und einen Propheten als Verkünder des Orakels gar nicht erwähnen[2]. Soweit sich feststellen ließ, kommt προφήτης bei Diodor nur als Bezeichnung für ägyptische Propheten vor. XIV 13 berichtet er noch, daß Lysander die Prophetin vergeblich zu bestechen versucht habe (ἐπεχείρησε τὴν ἐν Δελφοῖς προφῆτιν διαφθεῖραι χρήμασιν). Daraus sieht man, daß man trotz des Enthusiasmus der Pythia eine Beeinflussung des Orakels für möglich hielt. Leider wird auch wieder nicht deutlich, ob mit der Pythia vorher eine Verabredung getroffen ist oder ob ihre Umgebung die Weissagung im Sinne des Lysander auslegen sollte (χρήματα τοῖς περὶ τὸ μαντεῖον διατρίβουσι ὑπισχνούμενος οὐκ ἔπειθε).

Strabo[3] erzählt IX 3, 5 über Delphi: πρώτην δὲ Φημονόην γενέ-

[1] Cf. ed. Dindorf Band V 1868, Index unter „Oraculum".

[2] Ähnlich Pausanias ἡ Πυθία ἔχρησεν (öfter), der nie ἡ προφῆτις sagt.

[3] ed. A. Meineke (Teubner).

σθαι φασὶν Πυθίαν, κεκλῆσθαι δὲ καὶ τὴν προφῆτιν οὕτω καὶ τὴν πόλιν ἀπὸ τοῦ πυθέσθαι . . .

Diese Geschichte bedeutet einen Versuch, den Namen Pythia zu erklären. Das Ganze ist eine unkontrollierbare Legende. Die Weitergabe der Orakel hätten „*ποιηταί*" besorgt. Sie haben ihnen nach Strabos Meinung die dichterische Form gegeben, soweit das die Prophetin nicht schon selbst tat (*δεχομένην τὸ πνεῦμα, ἀποθεσπίζειν ἔμμετρά τε καὶ ἄμετρα,* heißt es von ihr).

Plutarch, der sich um die Hebung des Orakels in Delphi bemüht hat und von etwa 95 an bis an sein Lebensende dort Priester war (M 792 F sagt er von sich: *καὶ μὴν οἶσθα με τῷ Πυθίῳ λειτουργοῦντα πολλὰς Πυθιάδας*), hat uns drei Schriften über Delphi hinterlassen, die später im Zusammenhang besprochen werden sollen. De def. or. 8 (= M 414 B) behauptet er, Griechenland habe in seiner Blütezeit 2 oder 3 Prophetinnen in Delphi gehabt, während jetzt — d. h. zu seinen Lebzeiten — eine genüge. Die sonderbare Geschichte in Kap. 51 (= 438 A u. B) nennt uns neben der Pythia den Propheten Nikander und „*τοὺς παρόντας τῶν ὁσίων*", daraus können wir schließen, daß neben der Prophetin ein Prophet fungiert als Verkünder des Orakels an die Befrager, während die *ὅσιοι* abwechselnd zugegen sind. Sie sitzen in der Nähe der Pythia und beaufsichtigen die Handlung. Hier begegnet uns auch das Partizipium *προφητεύων* für das Substantiv *προφήτης* (M 438 A). (Der maskuline Plural *ἐν τοῖς προφητεύουσι* erklärt sich daraus, daß es sich um eine allgemeine Erörterung über den *ἐνθουσιασμός* handelt, er ist generell.) Wenn Florus M 717 D, wo von Geburtstagen die Rede ist, zu Plutarch und Diogenian sagt: *καὶ τὸν θεὸν ὡς ταύτῃ γενόμενον, ὑμεῖς, εἶπεν, προφῆται καὶ ἱερεῖς Ἑβδομαγένη καλεῖτε,* so sind hier die Priester des Apollo in Delphi gemeint, die den Kult und Mythus des Gottes genau kennen. *προφῆται* und *ἱερεῖς* sind Bezeichnungen für dieselben Personen, und diese Stelle dürfte bestätigen, daß es in Delphi 2 Propheten gab. Wenn Plutarch endlich M 792 F einen Freund anredet, der „*τῶν πολιτικῶν ἱερῶν ἔξαρχος καὶ προφήτης*" ist, so steht dieser im Dienste des Zeus *Πολιεὺς καὶ Ἀγοραῖος* und ist als *ἔξαρχος* „Anführer der von den Bürgern gefeierten Kultfeste". Wenn wir annehmen dürfen, daß er mehrere Ämter in seiner Hand vereinigt hat, so ist er als Prophet vielleicht Kollege Plutarchs gewesen und hätte auch im Dienst des Apollo gestanden.

Aelian[1] X 26 erzählt die wundersame Geschichte, daß gestohlene Weihgeschenke durch einen Wolf entdeckt seien, der „*τῶν*

[1] ed. Hercher (Teubner).

προφητῶν τινα τῆς ἐσθῆτος τῆς ἱερᾶς ἑλκύσας“ ihn zu der Stelle geführt habe, wo das Diebesgut versteckt war. Daraus ergibt sich, daß es in Delphi mehr als einen Propheten gab [1].

2. Dodona. Während uns Homer in der früher zitierten Iliasstelle (II 235) von *ὑποφῆται*, also männlichen Propheten des Zeus berichtet, redet Herodot II 55 von „*αἱ προμάντιες Δωδωναίων*“, dem sich Platon, der sie „*ἱέρειαι*“ nennt (Phaidr. 244 A) anschließt. Herakleides Pontikos (Tresp fr. 141) erwähnt eine „*Μυρτίλα, ἡ ἐν Δωδώνῃ προφῆτις*“, die den Thebanern Sieg weissagte „*αὐτοῖς ἀσεβήσασιν*“, worauf einer von den Abgesandten sie in einen Kessel mit heißem Wasser warf. Diese Prophetin war jedenfalls eine von den Dreien, die gerade den Dienst zu versehen hatte. Strabo berichtet VII 7, 12: *κατ' ἀρχὰς μὲν οὖν ἄνδρες ἦσαν οἱ προφητεύοντες καὶ τοῦτ' ἴσως καὶ ὁ ποιητής* (scil. Homer) *ἐμφαίνει. ὑποφήτας γὰρ καλεῖ, ἐν οἷς τάττοιντο κἂν οἱ προφῆται. ὕστερον δ' ἀπεδείχθησαν τρεῖς γραῖαι.*

Er bemüht sich offensichtlich, die beiden Traditionen miteinander auszugleichen. IX 2, 4 erzählt er dagegen nach Ephoros eine umständliche Geschichte, die das Vorhandensein von Propheten damit begründet, daß den Böotiern im Anschluß an die Gewalttat an Myrtila das Privileg erteilt sei, nur von Männern das Orakel zu empfangen, während die Prophetinnen für die Fremden den Willen des Gottes kündeten. Ob im Lauf der Jahrhunderte eine Wandlung in dem Sinne erfolgte, daß die weiblichen Propheten die männlichen verdrängten, oder jene männlichen nach dem Vorbild von Delphi neben der jeweilig amtierenden Prophetin standen, läßt sich bei der Unsicherheit unserer Quellen nicht feststellen.

3. Akraiphiai. Der älteste Bericht steht bei Herodot VIII 135. Mardonius schickt einen gewissen Mys an alle Orakelstätten aus, der auch nach Akraiphiai zum Apollon *Πτῷος* kommt. Dort geschieht etwas Seltsames: *καὶ πρόκατε τὸν πρόμαντιν βαρβάρῳ γλώσσῃ χρᾶν.* Die den Mys begleitenden Thebaner — drei abgeordnete Männer, die das Orakel aufschreiben sollen — verstehen den Priester nicht, Mys aber entreißt einem von ihnen die Tafel und notiert die Worte des Propheten, der in seiner Heimatsprache spricht. Das Wunder besteht

[1] Jamblichus (ed. G. Parthey, Berlin 1872), der sich eingehend mit allen Arten der Mantik befaßt, gibt de myst. III 11 eine Übersicht über die Wirkung der Inspiration an Orakelstätten und nennt da einen *προφήτης* für das Spruchorakel des Apollo in Kolophon, erwähnt werden *αἱ ἐν Βραγχίδαις προφήτιδες* (des Apollon *Διδυμεύς* in Didyma bei Milet) und *αἱ ἐν Δελφοῖς θεσπίζουσαι.* In der Aufzählung, wo J. Näheres über sie ausführt, spricht er von „*ἡ ἐν Δελφοῖς προφῆτις*“ und „*ἡ ἐν Βραγχίδαις γυνὴ χρησμῳδός* (letzteres offenbar identisch mit *προφῆτις* wie die Aufzählung oben lehrt). Es handelt sich in allen Fällen um Priester in Spruchorakeln des Apollo. Näheres ist hier nicht auszuführen, vgl. S. 38f. u. S. 75.

darin, daß sich der Gott aus dem Propheten in einer diesem selbst unbekannten, wohl aber dem Fragesteller bekannten Sprache vernehmen läßt, woraus hervorgeht, wie sehr dieser Prophet Organ des Gottes ist. (Sein Reden heißt *θεσπιεῖν* ebenda.) Wie sich aus dem Zusammenhang ergibt, sind *πρόμαντις* und *προφήτης* als Bezeichnung für dieselbe Person gebraucht, nämlich den inspirierten Künder Apollons. Daß er *προφῆται* als Interpreten neben sich habe, davon verlautet nichts. Das Auslegen besorgen sonst kundige Abgeordnete, diesmals Mys, der sich auf Mantik zu verstehen scheint. Der Prophet nimmt hier dieselbe Stelle ein wie die Pythia in Delphi. Übrigens wird diese Geschichte auch von Plutarch erzählt (de def. or. 5 = M. 412 A). Strabo IX 2, 34 erwähnt einen Mythus, dem zufolge Teneros, der Sohn des Apollon von der Melia, der erste Prophet dieses Orakels gewesen sei (c. Paus. IX 10, 6). Endlich finden wir den Propheten in einem Korinnafragment (Berliner Klassikertexte V 2 Korinna fr. 2, 68 f.), wo es heißt *πέδοχος προφάτας σεμνῶν ἀδούτων . . .* Einer Prophetin wird nirgends Erwähnung getan.

4. Tegyra. Plutarch, der de. def. or 5 versichert, daß Böotien in alter Zeit reich an Orakelstätten gewesen sei, nennt uns ebenda ein Apolloorakel in Tegyra: *ἥκμαζε τὸ περὶ τὰς Τεγύρας χρηστήριον, ὅπου καὶ γενέσθαι τὸν θεὸν ἱστοροῦσι . . . . . ἐν μὲν οὖν τοῖς Μηδικοῖς Ἐχεκράτους προφητεύοντος, ἀνεῖλε νίκην ὁ θεὸς καὶ κράτος πολέμου τοῖς Ἕλλησιν* (M 4 12 B). Prophet dieses Heiligtums war zur Zeit der Perserkriege ein gewisser Echekrates. Der gen. abs. ist temporal zu fassen und bedeutet „als E. Prophet war oder als Prophet amtierte". Natürlich ist damit auch ausgedrückt, daß der Prophet diesen Spruch im Namen des Gottes verkündet hat. Über die Art der Orakelgebung wird nichts Näheres ausgeführt.

5. Argos. Pausanias II 24, 1 berichtet für den Tempel des *Ἀπόλλων Λειραδιώτης* in Argos von einer *προφῆτις*, die enthaltsam leben mußte. Durch den Genuß von Blut geriet sie in Ekstase (*ἡ δὲ οἱ μαντική (μαντεύεται γὰρ ἔτι καὶ ἐς ἡμᾶς) καθέστηκε τρόπον τοῦτον· γυνὴ μὲν προφητεύουσά ἐστιν ἀνδρὸς εὐνῆς εἰργομένη. θυομένης δὲ ἐν νυκτὶ ἀρνὸς κατὰ μῆνα ἕκαστον γευσαμένη δὴ τοῦ αἵματος ἡ γυνὴ κάτοχος ἐκ τοῦ θεοῦ γίνεται*). Dürfen wir annehmen, daß Plutarch den *Ἀπόλλων Λειραδιώτης* mit dem Apollon Lykeios verwechselt hat, dann bezieht sich noch die Erzählung Pyrrh. 31, 3 (Vitae ed. Lindkog-Ziegler III 1, 1915) auf das gleiche Heiligtum, gehört aber auch sonst nach Argos. Dem Pyrrhos, der sich anschickt, Argos zu erobern, wird ein *σημεῖον μέγα* zuteil. Aus den Köpfen der geschlachteten Rinder sah man die Zungen herausfahren und das Blut lecken, *ἔν τε τῇ πόλει τῶν Ἀργείων ἡ τοῦ Λυκείου προφῆτις Ἀπόλλωνος ἐξέδραμε, βοῶσα νεκρῶν*

δρᾶν(!) *καὶ φόνου κατάπλεω τὴν πόλιν, τὸν δ' ἀετὸν ἐπὶ τὸν ἀγῶνα χωροῦντα, εἶτα φροῦδον εἶναι.* Diese Geschichte zeigt die Prophetin als visionäre Ekstatikerin, welche, wie die folgende Schilderung vom Kampf zwischen Pyrrhos und Antigonos in Argos lehrt, eine richtige Ahnung gehabt hat.

6. In Theben, wo der Apollon *Ἰσμήνιος* sein Heiligtum hat, erfolgte die Weissagung ursprünglich aus der Asche der Opferflamme (*Ἀπ. Σπόδιος*), seit dem 5. Jahrhundert ähnlich wie in Delphi, wie wir aus Diodor XVII 10, 3 und Plutarch Lysander 29, 6f. wohl schließen dürfen. Daß es noch weitere Orakelstätten des Apollon auf griechischem Boden gegeben hat, ersehen wir aus Herodot VIII 33 = Paus. X 35, 1ff. (Abai in Phokis), Paus. IX 2, 1 (Hysiai in Böotien).

7. Zahlreich waren auch die Orakelstätten des Apollon in Kleinasien. Nach Herodot I 182 gab es eine in Patara in Lykien (die *πρόμαντις τοῦ θεοῦ* wurde nachts in den Tempel eingeschlossen und empfing dann vom Gott die Offenbarung). Nach Strabo XIV 5, 16 liegt eine Orakelstätte in Mallos, nach XIII 3, 5 ein *ἱερὸν Ἀπόλλωνος καὶ μαντεῖον ἀρχαῖον* in Grynion bei Smyrna, nach XIII 1, 13 ein *μαντεῖον Ἀπ. Ἀκταίου καὶ Ἀρτέμιδος* bei Adrasteia. Sind hier Apollo und Artemis zusammen genannt, so dürfen wir einen solchen Zusammenhang für das Artemisheiligtum in Cilicien, das mit dem Orakel des sarpedonischen Apollo in Seleukeia (Diodor XXXII 10, 2 und Zos. I 57) zusammenhängt, wohl annehmen. Es heißt da XIV 5, 19: *ἱερὸν καὶ μαντεῖον τῆς Σαρπεδονίας Ἀρτέμιδος, τοὺς δὲ χρησμοὺς ἔνθεοι προθεσπίζουσιν.* In diesem Heiligtum finden sich danach Propheten. Liv. 38, 13, 1 nennt eine Orakelstätte in Hiera Come in Karien „Fanum ibi augustum Apollinis et oraculum; sortes versibus haud inconditis dare vates dicuntur". Von einer Prophetin erfahren wir nichts. Endlich Paus. VII 21, 13 ein *χρηστήριον Ἀπ.' Θυρξέως* bei Kyaneai in Lykien. *παρέχεται δὲ ὕδωρ τὸ πρὸς ταῖς Κυανέαις ἔσω ἐνιδόντα τινὰ ἐς τὴν πηγὴν ὁμοίως πάντα ὁπόσα θέλει θεάσαθαι.*

Ob dieser *ἐνιδών* der Befragende selbst war oder ein Priester, ist unsicher. Es gibt noch weitere, allerdings spärliche Andeutungen über Orakelstätten des Apollo, wir wollen uns indes mit den genannten begnügen. Einen ausführlichen Bericht verdanken wir endlich noch dem Jamblich (de mysteriis ed. G. Parthey, Berlin 1872, S. 124, 9ff.) über das Orakel in Kolophon, wo ein *χρηματίζειν δι' ὕδατος* stattfindet. *εἶναι γὰρ πηγὴν ἐν οἴκῳ καταγείῳ καὶ ἀπ' αὐτῆς πίνειν τὸν προφήτην.*

Eine Prophetin scheint es hier nicht zu geben, sondern der Prophet verkündet seine Offenbarung selbst. Über das Verhältnis des Gottes zu seinem Propheten ist an anderer Stelle noch zu reden. Jamblich

verdanken wir auch einen Bericht über das Apollonorakel bei Milet, wo es eine Prophetin gegeben haben soll. In einer Reihe mit dem *ἱερεύς* in Kolophon und den *θεσπίζουσαι* in Delphi nennt er „*αἱ ἐν Βραγχίδαις προφήτιδες* (Parthey S. 123 Z. 12 ff.), um an den dreien die Bedeutung des Wassers für die Ekstase zu illustrieren.

Die letztgenannten Prophetinnen gehören zu den „*ἐξ ὑδάτων ἀτμιζόμενοι*". S. 127, 3 ff. zählt er aber für die *γυνὴ χρησμωδός* eine ganze Reihe von Mitteln, die das „*δέχεσθαι τὸν θεόν*" begünstigen, auf, von denen das Atmen des Wasserdunstes nur eins ist. (Sind diese Methoden bloß Produkt des Sammlers oder wirklich an einem Heiligtum alle möglich?) Wichtig ist die Behauptung, daß es in Milet wie in Delphi eine Pythia gab. Dann können die Propheten (siehe § 5 unter Milet) nur Spruchverkünder, aber nicht enthusiasmierte Seher gewesen sein.

8. Dionysos = Heiligtümer. Daß Apollon und Dionysos in Delphi gemeinsam verehrt wurden, ist eine bekannte Tatsache, aus der man auf eine Verwandtschaft der beiden Kulte geschlossen hat. Diese Annahme wird bestätigt durch Herodot VII 111, wo von dem Dionysos der Satrer berichtet wird. Dort heißt es: *Βησσοὶ δὲ τῶν Σατρέων οἱ προφητεύοντες τοῦ ἱροῦ, πρόμαντις δὲ ἡ χρέωσα κατάπερ ἐν Δελφοῖσι, καὶ οὐδὲν ποικιλώτερον.* Herodot betont ausdrücklich, daß dieses Heiligtum wie Delphi eingerichtet sei. Dionysos hat neben der inspirierten und ekstatischen Prophetin Propheten, welche die von jener hervorgestoßenen Laute deuten, formulieren und verkünden. Pausanias X 33, 11 [1] erzählt: *λέγεται δὲ ὑπὸ τῶν Ἀμφικλειέων μάντιν τέ σφισι τὸν θεὸν τοῦτον καὶ βοηθὸν νόσων καθεστηκέναι· τὰ μὲν δὴ νοσήματα αὐτοῖς . . . ἰᾶται δι' ὀνειράτων, πρόμαντις δὲ ὁ ἱερεύς ἐστι, χρᾷ δὲ ἐκ τοῦ θεοῦ κάτοχος*".

Der Gott heilt die Krankheiten vermittels Anweisungen im Traum, welcher doch wohl dem Kranken selbst zuteil wird. Neben dieser Tätigkeit als Träume sendender *βοηθὸς νόσων* ist er noch *μάντις* und hat zu diesem Zweck einen *πρόμαντις κάτοχος*, d. h. einen von ihm inspirierten Seher und Verkünder in seinem Dienst.

Auch hier springt die Verwandtschaft mit dem Apollokult in die Augen. Wie die Pythia *πρόμαντις* des *μάντις Ἀπόλλων*, so ist hier der Priester *πρόμαντις* des *μάντις Διόνυσος*.

9. Ganz vereinzelt steht die Nachricht über ein Panheiligtum in Arkadien bei Pausanias VIII 37, 11. *λέγεται δὲ ὡς τὰ ἔτι παλαιότερα καὶ μαντεύοιτο οὗτος ὁ θεός, προφῆτιν δὲ Ἐρατὼ νύμφην αὐτῷ γενέσθαι ταύτην . . . μνημονεύουσι δὲ καὶ ἔπη Ἐρατοῦς, ἃ δὴ καὶ αὐτὸς ἐπελεξάμην.*

[1] ed. Hitzig-Bluemner, Leipzig (III 1, 1907; III 2, 1910).

Hier diente eine Nymphe dem Gott als Prophetin. Bemerkenswert ist die Nachricht, daß von ihr Sprüche überliefert sind, jedenfalls fingiert, ähnlich den Sibyllinischen Orakeln [1].

10. Erwähnt seien noch zwei Stellen, wo Priester und Propheten ganz allgemein genannt werden. Aelius Aristides or. II 16 (Dindorf I, S. 26) heißt es von der Göttin Athene: *προφῆται δὲ καὶ ἱερεῖς Καθάρσιον αὐτὴν ἐπικαλοῦνται καὶ Ἀλεξίκακον . . .* Diese Beinamen sind nur den Priestern und Propheten bekannt, welche mehr wissen als das Volk. Ferner Epictet II 20, 27 (ed. H. Schenkl, Leipzig 1916), wo der Philosoph ironisch von den Epikureern spricht, die anders handeln als sie reden: *εἶτα οἱ λέγοντες ταῦτα* (nämlich das Gegenteil von dem, was jetzt folgt) *γαμοῦσι καὶ παιδοποιοῦνται καὶ πολιτεύονται καὶ ἱερεῖς καθιστᾶσιν αὐτοὺς καὶ προφήτας τίνων; τῶν οὐκ ὄντων. καὶ τὴν Πυθίαν ἀνακρίνουσιν αὐτοί, ἵνα τὰ ψευδῆ πύθωνται καὶ ἄλλοις τοὺς χρησμοὺς ἐξηγοῦνται. ὦ μεγάλης ἀναισχυντίας καὶ γοητείας.* Wer diese Priester und Propheten sind, wird nicht deutlich, als Genitiv ist wohl *τῶν θεῶν* zu ergänzen und gemeint sind die Priester an Orakelstätten, welche die *χρησμοί* verkünden.

Endlich noch eine Stelle aus Lukians Verae historiae II 33 (Schilderung der Zahl des Hypnos): *ἔνθα καὶ τὸ ἄδυτόν ἐστιν αὐτοῖς καὶ τὸ μαντεῖον, οὗ προειστήκει προφητεύων Ἀντιφῶν ὁ τῶν ὀνείρων ὑποκριτής, ταύτης παρὰ τοῦ Ὕπνου λαχὼν τῆς τιμῆς.*

Antiphon ist Vorsteher dieses Tempels und hat als solcher die Aufgabe, Träume zu deuten und daraus den göttlichen Willen zu ersehen. Die Träume selbst werden die Befrager des Orakels haben, die sich im Tempel zum Schlaf niederlegen müssen. *προφήτης = ὑποκριτής* wie bei Plato Tim. 72 A u. B. Träume im Schlafzustand gelten als Ekstase (z. B. Xenophon: *Κύρου παιδεία* VIII 7, 21).

§ 5. *Προφήτης* in den griechischen Inschriften

Delphi. Während das Orakel in Delphi bei den griechischen Schriftstellern eine große Rolle spielt, tritt es in den Inschriften, die uns die Ausgrabungen der letzten Jahre beschert haben, völlig zurück. Pomtow hat diese delphischen Neufunde in der Zeitschrift Klio seit dem Jahre 1908 veröffentlicht. „Man ertrank, so etwa schreibt er Klio XV 1918 S. 45, bei den Ausgrabungen in Delphi seit 1892 in Proxeniedekreten, Manumissionen, Verleihungen von Promantie und dgl., Orakelinschriften blieben jedoch völlig aus. Seit

[1] Zu der Pausaniasstelle vgl. Hiller v. Gaertringen: Inscr. Laconiae etc. 1913 fasc. 2 S. 132.

dem Ende des peloponnesischen Krieges muß der Orakeldienst hinter dem stark pulsierenden Gemeindeleben völlig zurückgetreten sein. Das Heiligtum wird Zentralmuseum und Archiv, der Orakeldienst ist Nebensache." In zahlreichen dieser Inschriften begegnen uns zwei *ἱερεῖς* und drei bzw. sechs *ἰδιῶται* (cf. jetzt Hondius I Nr. 298—310), von Propheten ist keine Rede. Als spärliche Ausbeute langen Suchens haben sich nur zwei Stücke gefunden.

a: Inscr. ins. Maris Aegaei (I. G. XII 3 ed. Friedrich Hiller de Gaertringen 1904) Nr. 863, eine Inschrift aus Thera: *Χρησμὸν ἔπεμψε θεοῦ Δελφοῖσι (προφ)ῆτις ἐμ[αυτὸν] φράζουσ' ἀθάνατον (θε)ιὸν ἥρων (Ἀρτ)εμίδωρον* . . Die Inschrift stammt aus der Zeit der ersten Ptolemäer (ca. 250 a. Chr.) un bezieht sich auf den der Dichtkunst eifrig ergebenen Artemidor, welcher sich um die Einrichtung neuer Götterkulte (besonders der Ptolemäer) verdient gemacht hat. Auf Grund dieses *χρησμός* wird er zum Heros erhoben. (Identisch mit Artemidor Nr. 23? Vgl. den gleichnamigen Artikel in Pauly-Wissowa RE Bd. 2, dazu die Bemerkungen Hillers v. Gärtringen I. G. XII 3 S. 169, endlich Bull. de corr. hell. Bd. 9, S. 134). Hier sendet nicht der Gott den Spruch, wie sonst wohl, sondern des Gottes Künderin.

b: Neuerdings veröffentlichte W. Schubart den Text eines größeren Fragmentes einer Apollon-Aretalogie (Hermes Bd. 55 1920 S. 188 ff.), der auf der Rückseite des Berliner Papyrus 11517 steht. Erzählt wird von einem feindlichen Heer, das Delphi erobert. Der Führer dieses Heeres, hier Daulis genannt, verhöhnt alle Orakel als Menschentrug und läßt allerlei Schandtaten[1] verüben, während der Prophet, am heiligen Herde stehend, den Gott um Hilfe anruft und mit der Rache der Erinyen droht. Der Schluß, welcher vermutlich ein Wunder berichtete, durch das sich der Gott zu seinem Diener bekannte, ist zerstört. V. 35 ff. höhnt Daulis: *σὺ δὲ τοῖς ἄλλοις ἅπασιν, ἃ δεῖ προλέγων, ἃ σε δεῖ παθεῖν οὐκ ἔγνως.*

[1] Von der Pythia heißt es Vers 7 f.: *τὴν γὰρ Πυθίαν ἀμήχανόν τι ἠνάγκασαν ἀποθεσπίζειν . . . χρησωδ. . .* Sie wird gezwungen einen unerfüllbaren Spruch zu tun. Man frevelt, wie es scheint, am *τρίπους* und zwingt den „Geweihten" (Vorsteher des Mysteriendienstes?) zur Preisgabe der geheimen Kultgegenstände. Daulis spottet, sein Gott Ares sei stärker als Apollon, er wolle ihm den Apollonpropheten als Opfer darbringen. Ob dieser Daulis als Vertreter der Phoker betrachtet und dargestellt wird und dann eine Anspielung auf den dritten phokischen Krieg vorliegt, oder ob es sich um die mythischen Phlegyer handelt, die in Daulis sitzen, und dann gar keine geschichtliche Anspielung anzunehmen ist, bleibt unentschieden. Der feindliche Feldherr verkörpert den gesunden Menschenverstand, welcher im Orakelwesen nur Priesterbetrug sieht. Diese Polemik, der Gedanke, daß die Gottheit im Himmel wohne und sich auf Erden nicht kundtue sowie die Erwähnung der Mysterien und der Stil lassen auf späte Entstehung dieser Aretalogie (Kaiserzeit) schließen, wie Schubart des Näheren ausführt.

Er vertritt die Auffassung, daß Apollo im Himmel wohne, er sei kein hungriger *γόης* (Zeile 43 ff.), der für Lohn weissage, und schließt seine Rede mit den Worten: *μεισῶι δὲ μάντεις ἀλλοτρίων προφήτας κακῶν | δίκτυα χρησμῶν εἰς νεῦρα ἐργασίας πλέκοντας* (Z. 48 f.).

Dann sagt der Text weiter:

ταῦτα δὲ αὐτοῦ λέγοντος ὁ προφήτης· μάντις Ἀπόλ- | λων, εἶπε, καὶ Δελφῶν ἑστία καὶ θεῖοι στόματι | προθεσπιζομένη χρησμῶν ἀψευδὴς ἀλήθεια | καὶ χάσμα γῆς. χθονίου πνεύματος στόμιον, | ἐξ οὗ τὴν ἀναφερομένην .. φωνὴν ἀθανάτων . . . ἀκούομεν | ὑβριζόμεθα δεινῶς.

Dieses Stück ist sprachlich interessant, weil uns hier die drei Begriffe *μάντις, προφήτης, γόης* (s. die Zitate, *γόης* steht Zeile 45) mit dem Verbum *προλέγειν* begegnen. Apollo ist nach Auffassung seines Propheten *μάντις*, für Daulis sind *μάντις* und *προφήτης* identisch, beides Auffassungen, die uns schon von den Tragikern her bekannt sind. Sprachlich ist wieder die Genitivverbindung bei *προφήτης* zu beachten, während *μάντις* allein steht. Was ist ein *μάντις* nach des Daulis Meinung? Ein *προφήτης ἀλλοτρίων κακῶν* d. h. ein Künder fremden Unheils. *γόης* ist Schimpfwort und wird uns später noch begegnen. *προλέγειν* hat nach dem Zusammenhang wohl den Sinn „bekanntmachen, verkünden", aus Z. 36 läßt sich freilich schließen, daß die Bedeutung „vorhersagen" mit darinsteckt. Prophet und Prophetin sind uns hier für Delphi beide bezeugt.

Akraiphiai. Die älteste Inschrift (I. G. VII Nr. 4155) stammt wahrscheinlich aus dem 4. vorchristlichen Jahrhundert und lautet: *Θεισπιεῖες ἀνέθεαν Ἀπόλλωνι Πτωΐοι Θεωδώρω προφατεύοντος, ἄρχοντος ἐπὶ τὸ ἄγαλμα Ξενοφίλω Θεομναστίω*[1]. Dann folgt ein Dekret von Oropos aus dem 3. vorchristlichen Jahrhundert (Ch. Michel: Recueil D'Inscriptions Grecques, Brüssel 1900 Nr. 699), das mit den Worten beginnt: *ἐπειδὴ συμβαίνει τὴμ πόλιν Ἀκραιφιείων ἀποστεῖλαι πρεσβευτὰς τρεῖς ἄνδρας τοὺς διαλεξομένους μετὰ τοῦ ἱερέως καὶ τοῦ προφήτου πρὸς τὰς πόλεις τὰς ἐν Βοιωτίᾳ.*

Ein *ἱερεύς* und *προφήτης* werden hier nebeneinander genannt. In dem bekannten Beschluß der Amphictyonen betr. das Asylrecht des *ἱερὸν τοῦ Ἀπόλλωνος τοῦ Πτωΐου τὸ ἐν Ἀκραιφίοις* (ca. 182—179)[2] werden zu Wächtern über dieses Recht bestellt: *τόν τε προφήτην καὶ τὸν ἱερέα τοῦ Ἀπόλλωνος τοῦ Πτωΐου καὶ τὴν πόλιν τῶν Ἀκραιφιέων καὶ τὸ κοινὸν τῶν Βοιωτῶν, καθὼς καὶ ἔνπροσθεν καὶ τὸν ἀγωνοθέτην τὸν εἱρημένον ἐπὶ τὸν ἀγῶνα τῶν Πτωΐων.*

---

[1] Der Prophet ist der leitende Beamte des Heiligtums. Durch seine Amtszeit wird die Inschrift datiert. Für Einzelheiten cf. Bull. de corr. hell. XIV S. 1 ff. u. S. 23 f.

[2] Dittenberger: Sylloge inscr. Graec. II Nr. 635 (Leipz. [3] 1917).

Hier steht der Prophet vor dem Priester, freilich die enge Verbindung beider (*τε-καί*) könnte zu dem Schluß verleiten, es handle sich hier nur um eine Person. Daß diese Annahme unrichtig ist, ergibt sich indessen aus der Inschrift Nr. 4147 (ca. 100 a. Chr.), die mit den Worten beginnt: *Αἰσχριώνδου . . . ἀγωνοθετοῦντος τῶν πενταετήρων Πτωΐων, ἐπὶ ἱερέως τοῦ Ἀπόλλωνος Καφισίωνος τοῦ Καφισίωνος, προφητεύοντος Νικομάχου . . . οἵδε ἐνίκων* (folgt Liste). Danach sind Prophet und Priester nicht identisch, sondern zwei selbständige Ämter bestehen nebeneinander. In einem Dekret von Orchomenos (Bull. de corr. hell. XIV S. 53 ff. n. 14) wird mitgeteilt, daß als Gesandte aus Akraiphiai, welche die Einladung zu den ptoischen Spielen zu überbringen hatten, auftraten: *ὅ τε προφήτης τοῦ Ἀπόλλωνος Πυθίων Ἀθανίου καὶ Φιλόμηλος Θεοδώρου.* Der Prophet ist das Haupt dieser Delegation und auch darin Sprecher für seinen Gott. Aus weiteren Inschriften (I. G. VII 4138 u. 4142) lernen wir den Propheten dieses Tempels als Gesandten kennen. Wenn er in solchen Stücken als Führer auftritt, so besagt das nicht, daß er keinen *ἱερεύς* über sich gehabt haben könnte. Ferner wenn in Nr. 4147 der *ἀγωνοθέτης* vor dem *ἱερεὺς* und *προφήτης* rangiert, so deshalb, weil diese Siegerverkündigung sein Amt betraf und er in diesem Fall die Hauptrolle spielte. Die Reihenfolge und die alleinige Nennung erklärt sich aus der jeweiligen Situation. Wir können aber soviel mit Sicherheit vermitteln, daß Prophet und Priester nicht identisch, sondern zwei Personen mit selbständigen Ämtern sind.

Argos. (Dittenberger, Syll. II Nr. 735). Ein gewisser Mnasistratos hat als Hierophant im Auftrage der Messenier eine Anfrage an das Orakel gerichtet betr. der Opfer für die *Μεγάλοι θεοί* und der Feier der Mysterien, die in dieser Urkunde beantwortet wird. Als Personal dieses Tempels werden aufgezählt: ein *ἱερεύς*, zwei *προμάντιες*, zwei *προφέες*, ein *πυροφόρος* und die *πρόμαντις*. Der Priester ist Vorsteher des Heiligtums, neben ihm stehen eine Prophetin und zwei Propheten (doch vgl. hierzu die Anm. zum Text in Bull. de corr. hell. Bd. 33, 1909, S. 175 ff.)[1]. Für den Stil solcher Kundgebungen ist es bezeichnend, das der Entscheid mit den Worten eingeleitet wird: *ὁ θεὸς ἔχρησε.* Der Gott gibt also letzten Endes die Antwort und aus dieser Tempelsprache erklärt sich wohl auch die schon früher bei den historischen Schriftstellern vermerkte allgemeine Ausdrucksweise. Die Propheten treten in offiziellen Kundgebungen hinter dem Gott zurück.

---

[1] Daß es zwei *προμάντιες* gab, ersehen wir auch aus dem Eingang der im gleichen Bande S. 172 mitgeteilten Inschrift.

Milet. Die bisher bei Boeckh (C. I. G. Bd. 2, 1843), Dittenberger (Sylloge Inscr. Graec. [3] 1917), Collitz-Bechtel (Sammlung der griechischen Dialektinschriften III 2 Göttingen 1905) und in Zeitschriften verstreut veröffentlichten Inschriften aus Milet hatten schon ein reiches Material dargeboten, aus denen sich manches ersehen ließ über die dortigen Apollonpropheten. Daß vornehme Bürger der Stadt neben dem Prophetenamt zahlreiche andere Ehrenämter bekleiden konnten, zeigen die Inschriften 2880 und 2881 bei Boeckh (C. I. G. Bd. 2, 1843). Man konnte es *ἀκληρωτεί* erlangen, da sich wegen der hohen Repräsentationskosten nicht immer Bewerber fanden (Nr. 2880 u. 2881, es fehlte auch gelegentlich an Bewerbern, so daß es heißt: *ἐνιαυτοῦ ἀπροφητεύτου γενομένου* s. Dittenberger II Nr. 494 und Anm. IV S. 129). Dieses Amt wurde jährlich durch Wahl neu besetzt, wobei die Bewerber aus bestimmten Familien genommen wurden (cf. Dittenberger II Nr. 193 und 494, dort die Worte *τῷ αὐτῷ ἔτει προφήτης*). Daß dieselbe Person das Prophetenamt zwei und mehrmal bekleiden konnte, bezeugen Nr. 2869 und 2884 bei Boeckh. Unklar blieb jedoch das Verhältnis zwischen dem Stephanephoren und Propheten, da die Nachrichten darüber einander zu widersprechen schienen. Wenn Boeckh 2885 von einer *ὑδροφόρος Ἀρτέμιδος* gesagt wird, ihr Vater sei *προφήτης καὶ στεφανηφόρος* gewesen, so schien das auf eine Vereinigung dieser Ämter zu deuten [1]. Die Stücke 5501 und 5502 bei Collitz-Bechtel sprechen allerdings dagegen [2], ebenso die Widmung einer Domitianstatue (Hondius II Nr. 426), deren Text lautet: *Γάϊος Ἰούλιος Ἀντίοχος προφήτης καὶ Γ. Ἰ. Ἀ. νεώτερος ὁ στεφανηφόρος ἀνέθηκαν ἐκ τῶν ἰδίων.*

Die Beobachtung, daß von ein und zwei Stephanephoren die Rede ist (s. unten Anm. 2) wie die andere, daß bald dieser, bald der Prophet an erster Stelle genannt wird, erschwerten eine klare Vorstellung, solange man sich beide am selben Heiligtum wirkend dachte. Stutzig konnte allerdings die Mitteilung aus dem Vertrag mit Herakleia am Latmos (180 v. Chr. Dittenberger Syll. Nr. 633) machen, die hier wiedergegeben sei: *ὅπως ἕκαστα συντελεσθῇ μετὰ τῆς τῶν θεῶν εὐμενείας συμφερόντως ἀμφοτέραις ταῖς πόλεσιν καθηγουμένης τῆς τοῦ Ἀπόλλωνος συμβουλίας τὸμ μὲν προφήτην μετὰ τοῦ ταμίου τοῦ παρεδρεύοντος ἐν τῷ ἱερῶι θυσίας ποιήσασθαι καὶ προσόδους τῷ τε Ἀπόλλωνι τῷ Διδυμεῖ*

[1] Haussoullier: Revue de philol. 20, 100 erwähnt ein Epigramm, in dem ein *Φιλόδημος* gepriesen wird, daß er im gleichen Jahr *στεφανηφόρος* und *προφήτης* war (cf. Collitz-Bechtel Nr. 5501).

[2] Collitz-Bechtel Nr. 5502 *προφητεύοντος Ἀμφιθέμιος, στεφανηφορούντος Ἡγημάνδρου*, dagegen Dittenberger II 473 *Ἐπὶ στεφανηφόρων* (Plur.!) . . ., *προφητεύοντος δὲ Φανίου τοῦ Μέλανος* . . .

καὶ Ἀρτέμιδι καὶ Λητοῖ καὶ Ἀθηνᾷ καὶ τῷ Διὶ τῷ σωτῆρι, ὁμοίως δὲ καὶ τὸν στεφανηφόρον μετὰ τῶν προσεταίρων τῷι Ἀπόλλωνι τῷ Δελφινίῳ . . . Danach opfert der Prophet dem Apollon Didymaios, der Stephanephoros hingegen dem Apollon Delphinios, beide doch wohl als oberste Beamte ihres Heiligtums.

Die deutschen Ausgrabungen haben nun darüber aufgeklärt, daß es in Milet zwei Heiligtümer gab, das in der Stadt gelegene und als Staatsarchiv benutzte Delphinion — an der Stätte, wo es stand, sind viele Inschriften zutage gefördert — und das außerhalb gelegene Orakel in Didyma, dessen jüngste Ausgrabungen besonders wichtig sind für unsere Frage, welche Rolle der Prophet gespielt hat[1].

Der oben zitierte Vertrag mit Heraklea ist nicht der älteste und einzige dieser Art. Wir finden dieselbe Anordnung betr. die Opferhandlung des Stephanophoren und Propheten bei Rehm in Nr. 37[c] in einem die Kreter betreffenden Psephisma (325 v. Chr.), in Nr. 143 Z. 39 ff. (Vertrag mit Seleukia-Tralleis 212/11 v. Chr.), in Nr. 146, 6 ff. (Vertrag mit Mylasa 209/08 v. Chr.), von Nr. 144 ganz abgesehen, wo Ort, Datierung und Text unsicher sind.

Seit dem 4. vorchr. Jahrh. sind also beide, Steph. und Proph., nebeneinander nachweisbar. Die Geschichte der Stephanophoren hat uns Rehm aber an Hand der Inschriften deutlicher als bisher gezeichnet. Wir wissen jetzt mehr als die Tatsache, daß sie eponyme Beamte mit priesterlichen Funktionen sind. Sie sind hervorgegangen aus dem ursprünglich privaten Kultverein der Molpoi, deren ἱερὸν das staatliche Heiligtum des Apollon Delphinios war — dieses „Zentralheiligtum von Altmilet" existierte schon, ehe Apollon davon Besitz ergriff (Rehm 165. 407 ff.) — und deren Vorstand (der jährlich wechselnde αἰσυμνήτης, ihm zur Seite fünf προσέταιροι) früher στεφανηφόροι hieß, in hellenistischer Zeit trug aber bloß der αἰσυμνήτης diesen Namen, daher der Sing. στεφανηφόρος (Rehm 283 f.). Stehen neben dem Propheten 2 Stephan., so liegt das daran, daß die Amtsjahre der beiden nicht gleichmäßig liegen, sondern in ein Prophetenjahr 2 Steph. fallen (Rehm 237 ff.).

Die Beziehungen zum Tempel in Didyma sind erwiesen durch eine Prozession der Molpoi alljährlich zu dieser Orakelstätte, zugleich

[1] Die Ergebnisse sind niedergelegt in dem umfangreichen Werk: Milet, Ergebnisse der Ausgrabungen und Untersuchungen seit dem Jahre 1899. Herausg. v. Th. Wiegand. Für uns kommt in Frage Heft 3: Das Delphinion in Milet von G. Kawerau und A. Rehm (Berlin 1914), dazu: Achter vorläufiger Bericht über die von den Staatlichen Museen in Milet und Didyma unternommenen Ausgrabungen von Th. Wiegand (Abh. d. Preuß. Ak. d. Wiss. Philos. Histor. Klasse 1924 Heft 1). Beide sind oben kurz zitiert mit Rehm und Wiegand.

ein staatliches Fest, zu dem die Stadt Opfertiere liefert; aber die Propheten im Didyma sind gehalten, die Molpoi bei diesem Fest zu speisen im Verein mit den Stephanephoren (siehe das Kultgesetz bei Rehm Nr. 134 und die Erläuterung S. 286). Stephaneph. und Proph. sind darin ähnlich, daß es jährlich wechselnde, kostspielige Ämter sind (Rehm 241 und oben S. 44). Daß der Prophet auch Missionen für die Stadt im Ausland unternehmen kann, cf. Dittenberger Nr. 193 und Anm. 6 dazu. Aber sein Name ist doch erst damit gerechtfertigt, daß er nach Didyma gehört. Wir sind auch hier durch glückliche Funde in der Lage — besser als für Delphi — über das Orakel einiges zu sagen. Daß vor wichtigen Verträgen Apollon befragt wurde, ersehen wir aus der schon zitierten Nr. 150, 15 f. Man veranstaltet eine „*ἀναφορὰ ἐπὶ τὸ μαντεῖον τὸ ἐν Διδύμοις*", worauf es vom Gott heißt: *χρησμὸν ἐξήνεικεν ἀποφαινόμενος . . .* Aus dem Psephisma 37° (s. o.) ist ein Orakel in metrischer Form erhalten — die folgenden sind verstümmelt — das eingeleitet wird „*θεὸς ἔχρησεν*" (cf. 36ª 37ᵇ 178 bei Rehm, Reste von solchen Orakelsprüchen). Endlich ist neuerding ein Gebäude freigelegt, das Wiegand in seinem Bericht als das Chresmographion identifiziert, von dem Plutarch de def. or. 50 redet (*ὁ οἶκος ἐν ᾧ τοὺς χρωμένους τῷ θεῷ καθίζουσιν*). Die hier gefundenen Trümmer sind mit Prophetennamen und Lobgedichten auf sie bedeckt, sie beginnen mit dem ersten vorchristl. Jahrhundert (Wiegand S. 17 ff. die Nr. 1–6) und reichen bis ins viertə vorchristliche (Nr. 9). In diesem Gebäude wurden die Fragenden empfangen, hier bekamen sie die Antwort ausgehändigt. Es ist ganz natürlich, daß man hier durch Inschriften die Propheten ehrte, denen man wichtige Anweisung verdankte. Die wichtigste Entdeckung sind 3 Loblieder aus dem 3. Jahrh. n. Chr. auf den Prokonsul Festus (Wiegand S. 22). Wir erfahren daraus, daß in Didyma eine heilige Quelle existierte. Die Ausgrabungen scheinen zu ergeben, daß sie in nord-südlicher Richtung unter dem Tempelboden dahinrann (wie die Kastalia in Delphi; cf. Wiegand S. 9).

Am Schluß des ersten Gedichts wird auf die Kastalia angespielt. Festus gebührt Lob, daß er die Quelle mit glänzendem Schmuck umgab „*κοινωνίαν μειμούμενος τὴν Δελφικὴν πρὸς Κασταλίαν*" (die Verbindung mit der delphischen Kastalia nachbildend), und der letzte Satz lautet: *Νύμφαις φίλη γὰρ μαντική, δι' ὧν προφήταις πνεῦμα θεῖον ἄρδεται.* Die Nymphen senden also wohl den „göttlichen Dunst" aus dem Wasser, von dem Jamblich sprach (oben S. 39). Damit ist die Analogie zu Delphi (und Kolophon) gegeben, freilich fehlt uns noch die *προφῆτις* in den Inschriften, um Jamblichs Angabe zu bestätigen. Daß der Prophet nicht bloß Oberpriester und Repräsentant, sondern

— wie in Delphi — Orakelkünder Apolls war, das läßt sich wohl aus den bisherigen Inschriften erweisen.

Daneben sind noch 2 weitere Inschriften aus Milet zu erwähnen: Dittenberger II Nr. 755 beginnt: *Τὸν ἱερέα τοῦ ἁγιωτάτου θεοῦ ὑψίστου σωτῆρος Οὔλπιον Κάρπον* . . . und Nr. 756 *Οὔλπιον Κάρπον τὸν προφήτην τοῦ ἁγιωτάτου θεοῦ ὑψίστου.* Derselbe Mann wird erst als *ἱερεύς*, dann als *προφήτης* bezeichnet, wobei nach Dittenberger der weitere Priestertitel den engeren des Propheten in sich schließen kann. Dieses Mal handelt es sich nicht um einen Apollopropheten[1].

Apollo Corropaeus. Dittenberger: Demetriensium decreta de Apollinis Coropaei oraculo (Nr. 1157, c. 100 v. Chr.). Da das Orakel alt und berühmt ist, der Gott aber viel Gutes getan hat, soll es neu instand gesetzt und dann eine Feier veranstaltet werden: . . . *ποιήσασθαί τινα προνοίαν ἐπιμελεστέραν τὴν πόλιν περὶ τῆς κατὰ τὸ μαντῆον εὐκοσμίας, δεδόχθαι τῇ βουλῇ καὶ τῷ δήμωι, ὅταν συντελῆται τὸ μαντῆον, πορεύεσθαι τόν τε ἱερέα τοῦ Ἀπόλλωνος τὸν εἰρημένον ὑπὸ τῆς πόλεως καὶ τῶν στρατηγῶν καὶ νομοφυλάκων ἀφ' ἑκατέρας ἀρχῆς ἕνα καὶ πρύτανιν ἕνα καὶ ταμίαν καὶ τὸν γραμματέα τοῦ θεοῦ καὶ τὸν προφήτην.*

An erster Stelle steht der *ἱερεύς*, er repräsentiert das Heiligtum nach außen. Ein *γραμματεύς* schreibt die Namen der Teilnehmer auf und ist Festordner, der Prophet wird an letzter Stelle genannt. Das Amt des Priesters und des Propheten sind hier getrennt.

Apollo Clarius. Amisenorum ad Apollinem Clarium legatio (132 n. Chr. Dittenberger Or. Graeci inscr. sel. II Nr. 530).

Ἀμισοῦ ἐλευθέρας καὶ αὐτονόμου καὶ ὁμοσπόνδου Ῥωμαίοις. ἐπὶ πρυτανέως Ἀπόλλωνος τὸ ξγ', ἱερατεύοντος Μάρκου Οὐλπίου Ἀρτεμιδώρου, θεσπιωδοῦντος Ἀσκληπίδου . . ., προφητεύοντος Ἑρμίου Ἀττάλου, γραμματέων Ἀττάλου β' Ἑρμογένους Δαδέου, θεοπρόποι ἦλθον . . . οἵτινες μυηθέντες ἐνεβάτευσαν . . .

Auch an der Spitze dieses Heiligtums steht ein *ἱερεύς*. Für den Orakelbetrieb sind vier Personen vorhanden, ein Prophet, ein *θεσπιωδῶν*, der die Worte des Propheten in Verse kleidet, außerdem 2 *γραμματεῖς*, die die Fragen notieren, die Namen der Gäste aufschreiben und ihre Reihenfolge bestimmen (cf. Dittenberger II, S. 193 Anm. 5 und S. 194 Anm. 9). Wenn Tacitus Ann. II 54 mitteilt:

Non femina illic ut apud Delphos, sed certis e familiis et ferme Mileto accitus sacerdos numerum modo consultantium et nomina audit, tum in specum degressus hausta fontis arcani aqua ignarus plerum

[1] Die Inschriften stammen aus einer in byzantinischer Zeit erbauten christlichen Kirche, vorher scheint an der Stelle ein Tempel des *Θεὸς Ὕψιστος* gestanden zu haben.

que litterarum et carminum edit responsa versibus compositis super rebus, quas quis mente concepit, so hat er in Unkenntnis der Dinge diese drei Tätigkeiten allein den Propheten zugeschrieben. Die Sondereexistenz eines *θεσπιῳδῶν* mag zu der Annahme Veranlassung gegeben haben, daß der Prophet ignarus litterarum sei. Seine Behauptung, daß es in Kolophon keine Prophetin gegeben habe, wird aber richtig sein (cf. Jamblich de myst. III 11)[1].

Chalcedon. Boeckh 3794 bietet aus Chalcedon folgende Inschrift (wahrscheinlich vor der Kaiserzeit geschrieben):

Βασιλεὺς Ῥομαθίων Θεοδότου
Ἱερομνάμων Ἕρμαιος Ἑρμαίου
Προφήτας Ἀθαναίων Ἀπολλοφάνειος
Νομοφύλακες Ἵππων Διονυσίου etc.

Die Bezeichnungen *Βασιλεύς* und *Ἱερομνάμων* weisen auf Megara, wie denn Chalcedon eine Kolonie von M. ist. Nach Lukian Alex. 10 befand sich dort ein altes Heiligtum des Apollo, in dessen Dienste der hier genannte Prophet gestanden haben wird. In der Grabschrift Nr. 3796 wird eine *Ἄπφη προφῆτις* genannt, woraus sich zu ergeben scheint, daß das Orakel wie Delphi eingerichtet war[2].

Gehen wir nun zu den Inseln über, so kommen da zwei Inschriften in Betracht.

Inscr. ins. Maris Aegaei fasc. I ed. Hiller de Gaertringen 1895 Nr. 833: *καὶ τιμαθεὶς ὑπὸ τοῦ δάμου τετράκις πάσαις ταῖς τιμαῖς καὶ τιμαθεὶς ὑπὸ Λινδίων τρὶς πάσαις ταῖς τιμαῖς καὶ προφατεύσας ἐν τῶι ἄστει καὶ ἐπιλαχὼν ἱερεὺς Ἁλίου Ἀθάναι Λινδίαι καὶ Διὶ πολιεῖ Λεωχάρης ἐποίησε.*

Es handelt sich um eine Ehrenstatue für die Athene Lindia und Zeus Polieus. Der Name des Propheten ist unbekannt. Der Künstler Leochares lebte gegen Ende der römischen Republik. Die Inschrift wird ca. 80 v. Chr. anzusetzen sein. *δᾶμος* bezeichnet die Bevölkerung von Rhodos in ihrer Gesamtheit, *ἄστυ* die im Jahre 408 v. Chr. aus den 3 alten dorischen Städten durch Vereinigung entstandene Stadt Rhodos. Daß die Namen der ursprünglichen Städte weiterbestanden und daher die doppelten *τιμαί* sich erklären, dazu vgl. Bull. de corr. hell. IX S. 97 ff. Was *προφήτης* bedeutet, ist schwer zu sagen, viel-

[1] Die Behauptung Buresch's, daß nach einstimmiger Überlieferung Priester und Seher eine Person sei, wobei er sich besonders auf Tacitus stützt (Klaros, Leipzig 1889, S. 35), ist durch diese Inschrift als unrichtig erwiesen. Sonst schildert diese Schrift gut die Geschichte dieser Orakelstätte.

[2] Mit dem Bruchstück aus Kyzikos (Boechk 3659) und Magnesia am Maeander (Kern Nr. 122 d. 3) ist nicht viel anzufangen.

leicht ist es soviel wie *ἐξηγητής* und bezeichnet den staatlich bestellten Interpreten eingeholter Orakel, der womöglich auch als Orakelbefrager ausgesandt wurde. Von einem *μαντεῖον* in Rhodos wissen wir jedenfalls nichts. Der Mann, dessen Name auf der Inschrift nicht erhalten ist, war zugleich Heliospriester.

Ebenda fasc. 2 ed. W. Paton 1899.

Nr. 519 (Molivos in urbe) *Ἡ βουλὴ Γ Κορνήλιον Σεκοῦνδον Πρόκλον τὸν τῶν μελῶν ποιητὴν καὶ προφήτην τοῦ Σμινθέως.*

Dieser Prophet des *Σμινθεύς* (= Apollo) ist zugleich Dichter. (Kultdichter?) Er hat einen römischen Namen, die Inschrift stammt also aus späterer Zeit.

Rom. (I. G. XIV Inscr. Italiae Siciliae Galliae ed. Kaibel et Lebégue 1890. Außerdem Boeckh C. I. G., dessen Nummern in Klammern stehen).

961 (6007) [*Ἀντινόῳ*] *συνθρόνωι τῶν ἐν Αἰγύπτῳι θεῶν*
M. Οὔλπιος Ἀπολλώνιος προφήτης.

Andere ergänzen *Ἀσκληπίῳ* (zu Antinous cf. Euseb. hist. eccl. IV 8, 2. *καὶ γὰρ πόλιν ἔκτισεν ἐπώνυμον Ἀντινόου καὶ προφήτας*).

Die Ergänzung *Ἀντινόῳ* ist insofern passend, da dieser Jüngling, dem Hadrian viele Tempel und Standbilder errichten und göttliche Ehren erweisen ließ, auch sonst als *σύνθρονος τῶν ἐν Αἰγύπτῳ θεῶν* bezeichnet wird (cf. Art. Antinoos Nr. 5 in RE 1894). Der Ort seiner Vergottung, da er im Nil ertrank, ist Ägypten. Vornehmlich ist an äg. Götter wie Isis und Serapis zu denken. Wenn (cf. Kaibels Angaben z. St. in der Überschrift) diese Statue im Tempel der Isis und des Serapis zu Rom gestanden hat, dann ist dieser M. Ulpius Apollonius trotz seines römischen Namens ein „Prophet" im ägyptischen Sinne (darüber cap. II), was bei dem damaligen Synkretismus in Rom kein Wunder ist, wo mehr und mehr fremde Gottheiten des Ostens Aufnahme gefunden hatten.

1032 (sub Vatikano)
κατὰ κέλευσιν Ἀπόλλωνος τὴν πολύμορφον καὶ μυριώνυμον πανεπίσκοπον θεὸν Σελληναίαν νεικαφόρον Σερβίλιος Ἀγαθεῖνος προφήτης ἐποίησα.

Das *κατὰ κέλευσιν Ἀπ.* kann auf ein empfangenes Orakel deuten oder sollte dieser Mann Prophet des Apollo gewesen sein? Näheres vermochte ich über ihn nicht zu vermitteln. Sollte er mit den Töpfern, deren Familie ziemlich verbreitet war, zusammenhängen? (cf. Artikel Servilius in Pauly-Wissowa RE 2. Reihe Bd. 4 1923 die Nr. 94/95 und Servilia, Servilio). Dann kann er Künstler und Priester in einer

Person gewesen sein, sozusagen „Kulthandwerker", wie Kornelius Sekundus Kultdichter (s. o. S. 49). Er muß dann nicht Apollonprophet sein, sondern kann von Delphi Anweisung zu seinem Werk erhalten haben. (Vielleicht *προφήτης* ägyptischer Gottheiten?) *προφήτης* ist hier schon abgeschwächt zum Titel. Der Genitiv der Gottheit fehlt, so daß sich nichts Näheres ermitteln läßt.

Boeckh 6092; auf einer Herme ohne Kopf steht ein Gedicht auf Homer, das mit folgenden Worten beginnt:

Ἡρώων κάρυξ' ἀρετᾶς μακάρων τε προφήταν,
Ἑλλάνων δόξης δεύτερον ἀέλιον,
Μουσέων φέγγος, Ὅμηρον, ἀγήραντον, στόμα κόσμου
παντός, δρᾶς τοῦτον δαίδαλον ἀρχέτυπον.

Die Verbindung von *κήρυξ* und *προφήτης*, die uns an eine Bakchylides-Stelle erinnert (cf. o. S. 15 Anm. 3), zeigt einen Unterschied in der Verwendung beider Worte, insofern der Dichter als Ausrufer der Heldentüchtigkeit *κήρυξ*, als Verkünder der Götter aber *προφήτης* ist. Beide Worte beziehen sich auf Verkündigung, der streng religiöse Begriff ist aber für die Gölter reserviert. Im übrigen bezeugen diese Verse mit ihren überschwenglichen Worten die Verehrung der späteren Epigonen.

Massilia. Wie weit der Titel *προφήτης* nach dem Westen gedrungen ist, zeigt uns eine Inschrift aus Massilia (Kaibel Nr. 2432)

Τ Πορκίῳ, Πορκίου Αἰλιανοῦ ἐξοχωτάτου ἀνδρὸς καὶ προφήτου
υἱῷ, κυρείνᾳ κορνηλιανῷ ἱερεῖ Λευκοθέας, χειλίαρχῳ λεγεῶνος ιε'
κοόρτης Φ' Βαταούων, πραιφέκτῳ σπείρας β' Οὐλπίας
... ἐπιτρόπῳ καὶ ἡγεμόνι τῶν παραθαλασσίων Ἄλπεων.

Dieser Mann, ein Militär und Befehlshaber von Küstentruppen, ist zugleich *ἱερεὺς Λευκωθέας*, verkörpert also Religion und Staat in einer Person. Sein Vater war *προφήτης*, welcher Gottheit, wird nicht angegeben.

Lenken wir den Gang der Untersuchung noch einmal auf den Boden des griechischen Festlandes zurück, so sind noch zwei Inschriften interessant. W. Dittenberger: Inscr. Atticae aetatis Romanae 1, Berlin 1878

Nr. 1169 (Herme aus pentelischem Marmor, ca. 197 p. Chr.). Auf der Frontseite steht folgendes: *'Ελευσείνιον γόνῳ με | παῖδα Μακαρέως στήσαντο παῖδες | εὐκλεᾶ κοσμήτορα Φοίβου προφήτην | Οἰνέως ἐπώνυμον.*

Ein berühmter Ephebenführer (cf. Eleusinios Nr. 2 von Kirchner in RE V 2, 1905) wird als Prophet des Phoibos bezeichnet. War er das nun wirklich oder bezieht sich dieser Titel auf seine Tätigkeit,

insofern er die Epheben zur Pythais nach Delphi führte und für die wissenschaftliche Ausbildung seiner Zöglinge Sorge trug? Daß er priesterliche Funktionen ausübte, ist Tatsache[1] (cf. Art. κοσμητής RE XI 2 von Preisigke). Er war also Kultperson, wenn auch nicht Orakelprophet in altem Sinn. προφήτης scheint mir hier nicht auf eine Beamtenstellung als Tempelpriester zu deuten, sondern ein Titel zu sein, der zu den sonstigen Funktionen des Mannes und zumal bei seiner Beziehung zu Delphi paßt und geführt wird.

Tanagra. (I G VII Nr. 567. Anfang der Kaiserzeit.)

Ἡ βουλὴ καὶ ὁ δῆμος Ἑρμιόνην γυναῖκα προφήτου Ἀφροδεισίου ἐπὶ σωφροσύνῃ.

Daß es in Tanagra einen Tempel des Apollon gab, bezeugt Pausanias IX 22, 1. *ἐν Τανάγρᾳ δὲ παρὰ τὸ ἱερὸν τοῦ Διονύσου θεμιδός ἐστιν, ὁ δὲ Ἀφροδίτης, καὶ ὁ τρίτος τῶν ναῶν Ἀπόλλωνος . . .*

Allerdings erfahren wir nicht, ob es ein μαντεῖον war, dürfen es aber vielleicht annehmen unter Bezug auf Plutarch M. 411 EF (= de def. or. 5). Dann handelt es sich um einen Tempelpropheten einer Orakelstätte des Apollon.

§ 6. Ergebnisse

Was sich aus der Interpretation der Einzelstellen ergeben hat, sei hier kurz zusammengefaßt.

1. Der Gebrauch von προφήτης und ὑποφήτης ist grammatisch und begrifflich der gleiche, die Versuche gewisser Scholiasten (s. o. S. 29 Anm. 1) sie zu unterscheiden, haben an den Texten keinen Anhalt. Daher werden sie im folgenden zusammen behandelt.

2. προφήτης (ὑποφήτης) = „Verkünder" kann in weitestem Umfang auf alle möglichen Verhältnisse bezogen werden. Sofern der μάντις etwas verkündet, wird er zum Propheten. Der Dichter ist Musenprophet, der Philosoph „Prophet der Physis", selbst der Ausrufer bei den Wettkämpfen heißt *ἀεθλάρχων προφήτης* und der Verleumder *διαβολιᾶν ὑποφᾶτις*. Jeder, der öffentlich etwas zu verkünden hat, ist „Prophet". Eine kultische Einengung des Begriffs als solchen liegt also nicht immer vor. Er wird allerdings von Anfang an vorwiegend in kultischem Sinne gebraucht.

3. προφήτης allein ist ein „Rahmenwort" ohne konkreten Inhalt. Diesen gewinnt es erst durch Verbindung mit einem anderen Substantiv oder — was häufiger ist — mit einem „Genitiv der Be-

[1] Mit dem Fragment Nr. 807 bei Hiller de Gaertringen, Inscr. Atticae Euclidis anno anteriores, Berlin 1924 ist nichts anzufangen, ebensowenig mit I. G. VII 3111.

ziehung", wie wir erst einmal allgemein sagen wollen. Diese Beobachtung läßt sich an denjenigen Stellen bei den Klassikern erweisen, an denen *προφήτης* und *μάντις* zusammen vorkommen. *μάντις* steht da allein, *προφήτης* mit einem Genitiv. Z. B. *Τειρεσίας μάντις* ist *Διὸς προφήτης*, *Πυθία μάντις* heißt *Φοίβου προφῆτις*, selbst *Ἀπόλλων μάντις* ist *Διὸς προφήτης*. Weiterhin begegnen uns Genitive von Gottheiten wie *προφήτης Βάκχου, Νηρέως, Ἀπόλλωνος, Πανός, Ἀφροδίτης, τῶν θεῶν, τοῦ ὑψίστου θεοῦ σωτῆρος, Σμινθέως*.

Hier ist das Wort, ob mit *μάντις* verbunden oder nicht, Kultbegriff, und in dem Genitiv wird die Gottheit genannt, deren Mund oder Verkünder der betreffende Prophet ist. Die Mehrzahl der früher behandelten Stellen bezieht sich auf Orakelpriester, vorwiegend im Dienste Apollons. Bei den Inschriften bestimmter Heiligtümer fehlt dieser Genitiv meistens neben dem Titel, aber wir ersehen aus dem Zusammenhang, um welche Gottheit es sich handelt. Sowie aber in einer heimatlosen Inschrift der Titel allein neben einem Personennamen begegnet, ist er für uns ohne jede Anschaulichkeit.

4. Da die Musen als Gottheiten gelten, so ist der von ihnen inspirierte Dichter als ihr Mund oder Verkünder ihr Prophet. Diese Vorstellung läßt sich von Pindar an bis in die späte hellenistische Zeit verfolgen.

5. Doppelsinnig sind solche Verbindungen wie *προφήτης φύσεως, πρ. ἀληθείας*. Hier kann man die Genitive als Personennamen göttlicher Wesen denken, und dann würde noch eine Art religiöser Beziehung vorhanden sein. Wie sehr Religion und Philosophie dabei miteinander verquickt werden können, zeigt der Ausdruck *προφῆται Ἐπικούρου*. Daß Menschen vergöttert wurden, war in Griechenland nichts Seltenes und geschah mit Plato und Epikur von seiten ihrer Schüler. Die jungen Philosophen sind als Verkünder der Lehre des Meisters zugleich die Propheten seiner vergöttlichten Person.

6. Wenn der Beziehungsgenitiv nicht mehr als Person gefaßt werden kann, dann tritt eine Verschiebung in der Bedeutung ein. *προφ. λόγων* z. B. „Verkünder von Neuigkeiten", *ὑποφήτορες μύθων, ὑπ. ἀνιῶν*. Der Genitiv bezeichnet in diesen Fällen den Inhalt der Verkündigung, ohne daß sich der Sinn von *προφήτης* änderte.

7. *προφήτης* kann auch den Sinn von „Anwalt" haben, wenn die Dichter *προφῆται τῆς δόξης τῶν πολλῶν*, Vertreter oder Anwälte der öffentlichen Meinung genannt werden (oben S. 22). Ihre Mittlerrolle zwischen Göttern und Menschen bringt Aelius Aristides (cf. S. 24) schön zum Ausdruck.

8. Endlich hat *προφήτης* den Sinn von Ausleger. Z. B. *τῶν τοῦ Πύρρωνος λόγων, τῶν τοῦ Βάκιδος ἐπέων, τῶν τῶν ποιητῶν λόγων*. Diese

Bedeutung ist schon bei Plato dadurch angebahnt, daß *προφήτης* mit *ὑποκριτής* kombiniert wird, bei Aristophanes dadurch, daß er *προφήτης* mit *χρησμολόγος* in der Bedeutung „Orakeldeuter" verbindet. Außerdem fanden wir *προφήτης* mit *ἐξηγητής* verknüpft (s. o. S. 22).

Durch diese Verbindung mit anderen verwandten Wörtern wird der Bedeutungswechsel klar.

9. Bei den in Nr. 5—8 genannten Fällen ist die Grundbedeutung Verkünder nicht erloschen, sie wird nur ergänzt durch andere Momente, sei es daß der Inhalt oder die Ausdeutung und Verkündigung eines gegebenen Inhalts mitsprechen. Eine Änderung tritt auch insofern ein, als die Inspiration keine Rolle mehr spielt, von der diese Verkünder und Ausdeuter unabhängig sind. Die Propheten Epikurs, der Prophet der Worte des Pyrrhon, Diogenes als Prophet der Wahrheit — das sind Propagandaredner, ein Typ, der erst in späterer Zeit Bedeutung gewinnt. Wie sehr hier die Sinndeutung gegenüber den Sehern und auch noch den Orakelinterpreten abgewandelt ist, kann man daran erkennen, daß hier eine Gleichsetzung von *μάντις* und *προφήτης* nicht mehr möglich ist, wie es — abgesehen von den *μάντεις-προφῆται* der klassischen älteren Zeit mit Einschluß der Pythia — noch bei den Orakeldeutern „des Bakis" und „der Sibylle" möglich war.

10. Den Sinn von „Weissager" hat *προφήτης* nur in einer Theokritscholie (S. 29 Anm. 1). Wenn Plato vom *προφήτης τῶν μαντευομένων* oder *πρ. τοῦ μέλλοντος ἔσεσθαι* spricht, so liegt ein Ansatz zu dieser Bedeutung wohl darin (sie ist ja auch sachlich durch die Personalunion von *μάντις* und *προφήτης* gegeben), aber die zugesetzten Genitive zeigen, daß dieses Wort allein diesen Sinn nicht haben kann, ähnlich steht es mit dem Verbum *προλέγω*. Bei Plato (RP X 619 C) heißt es noch „verkünden"; in der eben zitierten Theokritscholie weist der Zusatz *ὁ προλέγων τι ἐσόμενον* auf dieselbe Bedeutung hin, während es bei Aelius Aristides (S. 28) und in der Apollonaretalogie (S. 42) den Sinn von „vorhersagen" hat.

11. Das Verbum *προφητεύω* bedeutet „im Namen eines Gottes reden, etwas Dunkles offenbaren" (cf. S. 15, 20 Anm. 1), und seit Herodot „das Amt eines Propheten bekleiden". Die Bedeutung „weissagen" hat es nie, dafür wird *μαντεύεσθαι* gebraucht. *ὑποφητεύω* heißt „auslegen" bei Lukian Philops. 6. Das Verbum kommt später bei Kirchenschriftstellern vor, wird aber dort mit dem Dativ konstruiert. (Cf. Stephanus Thesaurus Art. *ὑποφητεύω*).

12. Das Substantivum *προφητεία* findet sich nur einmal Luk. Alex. 60 im Sinne von „Prophetenamt oder Prophetenwürde". In Milesischen Inschriften bedeutet es „Prophetenamt oder Propheten-

stelle“ (cf. Boeckh 2869, 2884 u. ö.). Die Seherkunst heißt dagegen *μαντική* oder *μαντεία*. Diese ist nach Plato Charm. 173 *ἐπιστήμη τοῦ μέλλοντος ἔσεσθαι* und nach Phaidros 244 A *τέχνη, ᾗ τὸ μέλλον κρίνεται*, hat also deutlich Beziehung auf die Zukunft. (Weitere Beispiele für diese Fassung Abschn. III § 2 u. 3.)

Abschnitt 3. Religionsgeschichtliche Ergänzungen

§ 1. Die Frage nach der Geschichtlichkeit des griechischen Prophetentums

Haben die sprachgeschichtlichen Untersuchungen ergeben, welchen Sinn das Wort *προφήτης* haben kann, und den Beweis erbracht, daß es in den allermeisten Fällen den Verkünder einer höheren Offenbarung (göttliche Weisung, Dichtung, Philosophie) bezeichnet, so erhebt sich nun bei der religionsgeschichtlichen Darstellung die Frage, wie der Prophet seine Offenbarung empfängt neben der anderen, welche bekannten geschichtlichen Propheten es auf griechischem Boden gegeben hat. Diese letzte Frage, mit der wir gleich beginnen wollen, ist nun freilich nicht leicht zu beantworten. Drei Gruppen lassen sich unterscheiden: 1. sagenhafte Gestalten der grauen Vorzeit, 2. Sehergestalten in der Dichtung, 3. Tempelpropheten.

1. Unter den Sehern, mit denen sich die Nachwelt oft beschäftigt hat, ragen besonders vier hervor: Orpheus, Musaios, Bakis und Epimenides. Orpheus und Musaios begegneten uns bei Plato (o. S. 18) als *ποιηταὶ καὶ προφῆται τῶν θεῶν*, Dichterpropheten, die als Urheber einer religiösen Lehre gelten. Nach Rhesos 972 ff. ist Orpheus Prophet des Bakchos, (cf. Pausanias IX 30, 3). Dieser Thraker ist, wie schon Preller in Paulys RE V 1848 nachgewiesen hat, eine komplizierte Gestalt, nämlich Dichter, Priester und „Kollektiv-Autorität“ für zahlreiche mystische Schriften, die unter seinem Namen später umgingen. An dieser Schriftstellerei hat sich nachweislich der Herodot VII 6 genannte *χρησμολόγος καὶ διαθέτης Ὀνομάκριτος* beteiligt. Orpheus gilt als Urheber einer mystischen Bewegung, über die gleich noch zu reden ist. Seine Gestalt ist in Mythus getaucht, vielleicht ist er überhaupt eine Sagenfigur. Musaios gilt als Schüler des Orpheus. Der eben schon genannte Onomakritos soll nach der gleichen Herodotstelle die *χρησμοί* des Musaios geordnet haben. Sophokles nennt ihn (fr. 1012) einen *χρησμολόγος*. Auch seine Gestalt ist in Dunkel gehüllt.

Bakis ist nicht Eigenname eines konkreten geschichtlichen Propheten, sondern Apellativum für einen Stand, dessen einzelner An-

gehöriger diesen Namen tragen kann. So kann der χρησμολόγος Pax 1071 „Bakis" genannt werden (cf. oben S. 26), so spricht Aristoteles problem 30, 1 p. 954 a 36 davon, daß die Σύβυλλαι καὶ Βάκιδες καὶ ἔνθεοι πάντες von νοσήματα μανικὰ καὶ ἐνθουσιαστικά befallen werden. Man kann also geradezu von „Bakiden" reden. Das Wort soll mit βάζειν „reden, schwatzen" zusammenhängen und wird angewendet auf die frei wandernden, gottbegeisterten χρησμολόγοι, die im 8.—6. Jahrhundert die Lande durchzogen, solche Wanderpropheten, die sich unmittelbarer göttlicher Eingebung erfreuten und nicht an bestimmte Kultorte gebunden waren. Von diesen Gestalten wissen wir so gut wie nichts, immerhin haben die Namen der drei eben Genannten, die trotz ihrer Undurchsichtigkeit aus der Masse der Namenlosen als Typen herausragen, den Titel für allmählich anwachsende Spruchsammlungen hergeben müssen, die spätere Fälschung sind. Jedenfalls ist im 6. Jahrhundert v. Chr. aus Kleinasien, besonders Phrygien eine Schar von Ekstatikern nach Griechenland gekommen. Diese Bewegung hängt irgendwie mit dem Dionysoskult zusammen, wie ja auch Orpheus, der Vater dieser Orphiker, aus Thrakien stammen soll, der Heimat des Dionysos, und mit diesem Gott in Verbindung gebracht ist. Manche religiöse Strömungen sind hier ineinander übergegangen[1]. Da diese Ekstatiker mit einer bestimmten religiösen Lehre das Land durchziehen, so kann man sie als Wanderpropheten bezeichnen, die freilich von den Gebildeten verspottet wurden[2]. Was ferner Epimenides betrifft (cf. den Art. von Kern RE VI 1, 1907), so ist auch seine Gestalt vollständig von der Sage umrankt. Als historisch läßt sich feststellen, daß dieser Kreter vor den Perserkriegen in Athen gewesen ist und vermutlich Verfasser einer Theogonie war. Platon nennt ihn leg. I 642 einen θεῖος ἀνήρ. Nach der Legende, die am besten bei Diog. I 109 ff. zusammengestellt ist, soll er Weissager gewesen sein (Diog. I 114, dort προειπεῖν = vorhersagen), den die Kreter als Gott verehrten. Er ist eine Mischung von Seher und Wundertäter wie etwa in späterer Zeit Apollonios von Tyana. — Eine besondere Gruppe für sich bilden die sog. Sibyllen (vgl. jetzt den ausführlichen Artikel von Rzach in RE 2. Reihe II 2 1923, Spalte 2073—2103), gottbegeisterte Frauen, die kommende Ereignisse voraussagten. An ihrer Existenz hat man im Altertum nicht gezweifelt, obwohl sie literarisch nicht greifbar sind, sondern den Namen für Orakelsammlungen aller Art hergeben mußten. Ihre Zahl

[1] Art. Bakis von Kern RE II 1896; Schoemann-Lipsius II 378 ff.; E. Rohde: Psyche[2] II 62 ff. (1. Aufl. 1894 S. 351 ff.).

[2] Sam. Wide: Griech. Religion in Gercke-Nordens Handbuch S. 242.

wuchs ständig, sie verbreiteten sich von Kleinasien bis Italien. Die Entstehung dieser Sibyllen hat verschiedene Ursache, entweder gaben sie nachträglich den Namen her für lokale Orakelsammlungen, oder sie wanderten von Ort zu Ort, wobei sie an einzelnen Orten unter neuem Namen lokalisiert wurden. Vermutlich haben, wie Rzach sich vorsichtig ausdrückt, „morgenländische Überlieferungen von verzückten Frauen bei den Hellenen zunächst in Kleinasien besonders in der mystischen Anwandlungen zugeneigten Epoche vor Beginn des Erwachens philosophischer Spekulation Eingang gefunden. Denn vom Orient aus scheint das Sibyllentum überhaupt zu den Griechen gelangt zu sein". Was an diesen Legenden historisch ist, wird nicht gesagt. Trotz des Wachsens der Tradition und der Zahl der Sibyllen muß doch irgend ein Urtyp zugrunde gelegen haben. Was die echt hellenischen Sibyllen betrifft, so werden zwei von ihnen in Delphi bzw. Kolophon lokalisiert und mit den Apolloheiligtümern in Verbindung gebracht. Da in Delphi ohnehin eine Prophetin ihres Amtes waltete, ist dieser Versuch erklärlich, die Urgeschichte von Delphi weiß davon freilich nichts zu berichten. Die Seherin von Klaros hingegen war ursprünglich vielleicht Priesterin eines alten Sonnenkultes. Über die weiteren griechischen Sibyllen vergleiche man den oben genannten Artikel. Was die literarische Tradition betrifft, so schweigt Herodot über die Sibyllen vollständig. Der Erste, der sie nennt, ist Herakleitos (Diels Fragm. d. Vors. Berlin, 3. Aufl., 1912, S. 96). In dem Fragment 92 heißt es: *Σίβυλλα δὲ μαινομένωι στόματι ἀγέλαστα φθεγγομένη* . . . Platon nennt sie Phaidros 244 B hinter den Prophetinnen von Delphi und Dodona, stellt sie also mit jenen in eine Reihe. Es heißt da *καὶ ἐὰν δὴ λέγωμεν Σίβυλλάν τε καὶ ἄλλους, ὅσοι μαντικῇ χρώμενοι ἐνθέῳ πολλὰ δὴ πολλοῖς προλέγοντες εἰς τὸ μέλλον ὤρθωσαν.*

Platon spricht im generellen Singular von „der Sibylle" (cf. dagegen das Aristoteleszitat S. 55); unter den *ἄλλοι*, die er weiter nennt als Träger der *ἔνθεος μαντική*, sind vielleicht die *χρησμολόγοι* zu verstehen, von denen er auch sonst als gottbegeisterten Sehern spricht[1]. Die Sibyllen sind die weibliche Parallele zu den Bakiden und wie diese an keinen Ort gebunden. Von den Orakelprophetinnen unterscheiden sie sich dadurch, daß sie nicht geschäftsmäßig auf Fragen antworten, sondern nur auf Antrieb der Gottheit künftige Begebenheiten verkünden, aber ihre Verwandtschaft mit jenen muß doch so groß sein, daß Platon sie zusammen nennen kann. Für alle diese Seher gilt das *πολλὰ πολλοῖς προλέγοντες* das

[1] Paus. X 12, 9 nennt sogar eine jüdische Sibylle *χρησμολόγος παρὰ Ἑβραίοις τοῖς ὑπὲρ τῆς Παλαιστίνης*. Daraus wird der Zusammenhang zwischen Sibyllen und *χρησμολόγοι* deutlich.

heißt: Ihre Verkündigung besteht aus Einzelorakeln an viele Einzelne. Wenn sie später zu Sammlungen vereinigt wurden, dann müssen sie so verallgemeinert und verdunkelt sein, daß sie für die verschiedensten Zwecke und Fälle zur Ausdeutung benutzt werden konnten. Diese Art der Ausdeutung verspottet bereits Aristophanes (Vögel 959 ff., Friede 1052 ff., siehe auch Lukian Alexandros 11). Auch die *χρησμολόγοι* des Aristophanes machen noch den Anspruch, wenigstens bei ihrer Auslegung der alten *χρησμοί* von der Gottheit inspiriert zu sein. Der inspirierte Prophet lebt also in seinem inspirierten Exegeten — wenn auch in abgeschwächtem Maße — fort. Weiter ein Beispiel ist der Herodot I 62 genannte und als *ἐνθεάζων* bezeichnete Amphilytos. Die sonst bei den älteren Historikern genannten *χρησμολόγοι* (bei Herodot, Thukydides und Xenophon) sind technische Seher oder Orakeldeuter, von denen eine Inspiration nicht ausgesagt wird.

2. Die Mehrzahl der Sehergestalten begegnet uns in der griechischen Dichtung, und da ist naturgemäß eine historische Feststellung noch schwieriger. Wie eine solch dichterische Prophetengestalt entsteht, läßt sich deutlich an Kassandra zeigen (cf. den Art. Kassandra RE X, 2 1919 von Bethe). Homer (Ilias XIII, 365 f. und XXIV, 699) kennt sie nur als jungfräuliche Königstochter. Pindar (Pyth. XI, 33, aus dem Jahr 477) weiß schon, daß sie Seherin war. Als solche ist sie, wie Bethe im einzelnen nachweist, eine rein dichterische Figur. Wir müssen auch von den übrigen Sehergestalten der griechischen Dichtung annehmen, daß sie ein Werk der Dichter sind, wobei natürlich nicht ausgeschlossen ist, daß die Dichter ihnen Züge wirklich lebender Seher geliehen haben. Das läßt sich jedoch nicht mehr nachweisen, in welchem Verhältnis hier Dichtung und Wahrheit gemischt sind, und so befinden wir uns in der eigentümlichen Lage, daß diejenigen Sehergestalten, die uns am lebendigsten vor Augen stehen, historisch für uns nicht verwertbar sind. Es wird auch hier der Satz Sam Wides bestätigt, daß die eigentlichen Schöpfer der griechischen Religion nicht die Propheten, sondern die Dichter und Philosophen waren, sind doch sogar die Propheten ihre Geschöpfe. (Sam. Wide: Griech. Religion in Gercke-Nordens Handbuch, S. 240.)

3. Wenn die spätere Tradition von bestimmten Propheten und Priestergeschlechtern zu berichten weiß, daß ihre Stammväter wie z. B. Iamos und Branchos die Seherkunst von Apollo selbst empfangen hätten, so sind diese Urahnen eines Orakelinstitutes mythische Persönlichkeiten, Mittelglieder zwischen Göttern und Menschen, die in göttlichem Auftrage solche Stätten errichtet haben sollen. Mehr als der Versuch, das Orakel auf den Gott selbst zurückzuführen, ist damit nicht gegeben, wir haben hier Mythus, aber nicht Geschichte

vor uns. Es ist hier nicht unsere Aufgabe, die Entstehungsgeschichte der einzelnen Orakelstätten zu verfolgen. Auffallend ist jedenfalls, daß bei den Apollinischen Orakelstätten sehr häufig von einer Quelle berichtet wird, deren Wasser den Propheten in Begeisterung versetzt[1]. Lokal gebundene Erdkräfte dienen als äußere Reizmittel zur Ekstase. Auf die Begabung der Propheten oder des Propheten, die meist ungelehrte Leute sind, kommt es nicht an. Die im delphischen Betriebe bestehende Ekstase, um das gleich zu erwähnen, wird zum Teil auf die Wirkungen der Kassotisquelle und aufsteigende Erddämpfe zurückgeführt, doch dürften hier noch andere Gründe mitsprechen. Es hat eine Verschmelzung des Apollokultes mit dem Dionysoskult stattgefunden und damit wurde das ekstatische Element in Delphi aufgenommen, um das Orakel lebensfähig zu erhalten Trotzdem hat neben dieser divinatorischen Mantik eine technische weiterbestanden, der man bei großem Andrang trotz Anstellung von zwei bis drei Pythien nicht immer entraten konnte. Die Vermehrung dieser Priesterinnen zeigt indessen, daß man auf Spruchorakel den Hauptwert legte. Das beweisen ja auch die zahlreichen Berichte der Schriftsteller über die *χρησμοί*[2]. (Daß die apollinische Mantik an zahlreichen Kultstätten ältere Arten der Mantik und Apollon ältere Gottheiten dort verdrängte, ließe sich aus der Geschichte von Delphi, Olympia, Didyma u. a. beweisen.)

Mag es mit dem Ursprung der Mantik stehen wie es will. Es ist ganz gleich, ob der Seher ein technischer oder inspirierter ist.

---

[1] Daß die Pythia durch den Trunk aus der Kassotisquelle in mantische Begeisterung gerät, sagt Paus. X 24, 7, andere wie Strabo und Plutarch betonen die Wirkung der Erddämpfe. Die Prophetin in Argos gerät nach dem Genuß von Blut in Ekstase, in Kolophon hat Wasser diese Wirkung, desgleichen nach Paus. IX 2, 1 in Hysiai (*πάλαι δὲ ἐκ τοῦ φρέατος . . . ἐμαντεύοντο πίνοντες*). Bei Tegyra fließen 2 Quellen (Plut. de def. or. 5). In Kyaneai ist ein Wasser, in dem der Hineinschauende erblickt, was er will (Paus. VII 21, 13). Die Ausgrabungen in Milet haben für das Didymeion ja ebenfalls eine Quelle nachgewiesen (cf. o. S. 46). Überall spielt also das Wasser eine bedeutende Rolle.

[2]) Über das Verhältnis von Apollon- und Dionysoskult und ihren beiderseitigen Ursprung s. Art. Apollon von Wernicke (RE II 1896) und Dionysos von Kern (RE V 1, 1903); U. von Wilamowitz: Apollon (Hermes Bd. 38, 1903 S. 575ff.); Th. Plüss: Phidyle (Neue Jahrbücher Bd. II 1899 S. 498ff., dort am Schluß weitere Literatur); P. Meyer: Aus der Geschichte eines Kultvereins des Apollon in griech.-röm. Ägypten (Klio Bd. VIII S. 427ff.); E. Rohde: Psyche 2. Aufl. Bd. II 20ff., 52ff. Ferner zu Dionysos Art. bei Roscher: Ausf. Lexikon der griech. und röm. Mythologie I 1, 1884—86, Sp. 1030. Über die Geschichte und den Orakelbetrieb in Delphi unterrichtet gründlich Stützle: Das griech. Orakelwesen, und bes. die Orakelstätten Delphi und Dodona (Ellwanger Gymnasialprogramm I 1887; II 1891) trotz dogm. Gebundenheit des katholischen Verfassers.

Die Eigenart seiner Tätigkeit besteht darin, daß er auf bestimmte Fragen Antworten gibt. Was er hervorbringt, sind einzelne Sätze an einzelne Menschen. Von fortlaufender religiöser Verkündigung einer Persönlichkeit an das ganze Volk kann keine Rede sein. Auch der freie Seher ist im Grunde nur Orakelgeber. Wenn daher Ulrich von Wilamowitz für Delphi von einem echten Prophetentum spricht ähnlich dem Israelitischen, das im 8. Jahrhundert den Apollo zum Hüter sittlicher Reinheit gemacht habe (vgl. seinen Aufsatz über Apollo, Hermes Bd. 38), wenn er glaubt, daß es in Delphi echte Predigt gottbegeisterter Propheten gegeben habe und diese echte Prophetie erst am Ende des 8. Jahrhunderts zum priesterlichen Handwerk geworden sei (Aischylos Orestie. Zweites Stück. Das Opfer am Grabe. Berlin 1896, S. 16ff. bes. 18f.), so haben wir dafür keinerlei Beweise. In dem Satz: „Verschollen sind die Namen der heiligen Männer und Frauen . . ., denn ihnen lag nichts an der eigenen Person und sie sprachen in des Gottes Namen:“ liegt die Schwierigkeit der ganzen Hypothese verborgen; denn man muß nach dem eben Ausgeführten bezweifeln, daß echte Prophetie im Rahmen eines Instituts möglich war. Wenn diese Propheten hinter dem Orakel vollständig zurücktraten, dann haben sie mit den israelitischen, die im hellen Licht der Geschichte stehen und keine Bindung an den Tempelkult kannten, in diesem Punkte gar keine Ähnlichkeit. Damit hat sich die Eigenart des griechischen Prophetentums deutlich offenbart. Von den historischen Propheten wissen wir wenig, wir haben von ihnen keine eigenen Werke, sondern nur apokryphe Sammlungen. Die klar gezeichneten Sehergestalten sind Werk der Dichter. Was die griechischen Propheten von den israelitischen unterscheidet, ist ihre Unpersönlichkeit und ihre Ungeschichtlichkeit. Ein Prophetismus, der nur zur Befriedigung der menschlichen Wißbegierde für die persönlichen Lebensverhältnisse da ist, kann trotz einzelner ethisch wertvoller Sätze keine wirkliche Gottesverkündigung hervorbringen, weil dieser Gott sich selbst an einen Ort gebunden und den Menschen untergeordnet hat, die ihn nach Belieben in Dienst nehmen können. Ebenso wie er sind auch seine Propheten gebunden. Trotzdem soll im folgenden eine Darstellung des Prophetismus erfolgen, wie er sich in den Werken der Dichter und Philosophen findet, weil hier Gedanken begegnen, die für die spätere Entwicklung des Judentums und Christentums von Einfluß gewesen sind. Wir müssen uns nur darüber klar sein, daß diese Gedanken nicht von wirklichen Propheten, sondern von Dichtern und Denkern stammen.

§ 2. *Μάντις* und *προφήτης* als dichterische Gestalten

Bei Homer ist die Zahl der Seher ziemlich groß. Kalchas (A 69 ff., B 299 f., N 69 f. Poseidon in Gestalt des Kalchas), Polyidos (N 663 ff.), Merops (B 831 f., *Λ* 329 f.), Halitherses (*β* 157 ff.), Telemos (i 508 ff.), Melampus (*λ* 287 ff.), Polypheides (o 252), Theoklymenos (*ϱ* 151 ff., *ν* 380), endlich der Schatten des Teiresias (*κ* 492 ff., 537 f., *λ* 90 ff.) und ein ganzes Sehergeschlecht (o 225 ff., Melampus, Mantios (242), Polypheides (249), Theoklymenos). Der Seher ist in den meisten Fällen Deuter des Vogelflugs (*α* 200 ff., *β* 159, A 69, N 69). Die Dreiteilung A 62 f. „*μάντις ἢ ἱερεὺς ἢ ὀνειροπόλος*" darf man wohl deuten: Vogelflug — Opfer — Traumdeuter. Diese drei Arten der Mantik finden sich auch *Ω* 221, wenn man dort nicht das Wort „*θυοσκόοι*" zu „*μάντιες*" zieht. Die Gabe der Deutung ist ein göttliches Geschenk. Kalchas hat sie von Apollon (A 72), ebenso Polypheides (o 252). Von Inspiration bei jeder einzelnen Deutung eines Zeichens verlautet gewöhnlich nichts, doch kann beides verbunden sein. Wenn Helena (*ο* 172) sagt: *μαντεύσομαι, ὡς ἐνὶ θυμῷ ἀθάνατοι βάλλουσι καὶ ὡς τελέεσθαι ὄΐω*, ist das keine Inspiration im strengen Sinne, da es sich um die Deutung eines Adlerfluges handelt, um die sich Menelaus vergeblich gemüht hat. Inspiriert wird nicht die Sache selbst, sondern ihre Deutung aus einem gegebenen Zeichen, Technik und Inspiration sind hier verbunden. Es gibt auch Fälle direkter Zukunftsdeutung, die ohne Zuhilfenahme eines äußeren Zeichens erfolgt. Z. B. *α* 200 ff., wo die Göttin Athene weissagt. Auch die Schatten der Toten sind in der Lage als Seher zu wirken, wenn sie vom Blut gekostet haben (Teiresias und des Odysseus Mutter *λ* 90 ff., 150 ff.). Indessen hat Teiresias als einziger den Vorzug, auch in der Unterwelt sein volles Bewußtsein zu behalten (*κ* 493 ff.). Auch im Schattenreich bleibt er der untrügliche Seher, der er auf Erden war, und weissagt dem Odysseus sein Geschick und die Art seines Todes. Den Sterbenden werden gleichfalls seherische Kräfte zugeschrieben (*Π* 849 ff. weissagt der sterbende Patroklos dem Achill seinen baldigen Tod, T 405 ff., 420 sogar das Roß Xanthos).

Resultat: Bei Homer haben übernatürliche Sehergabe Götter in Menschengestalt, Totengeister und Sterbende. Bei normalen Menschen ist „*μαντοσύνη*" technische Zukunftsdeutung, die allerdings als Gabe auf Apollo zurückgeführt wird. Gewöhnlich ist das „*μαντεύεσθαι*" kein visionäres Schauen, sondern ein Zeichendeuten. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft liegen gleicherweise im Bereich solcher Deutung (A 70, *β* 159). Von Enthusiasmus ist bei Homer keine Rede.

Wie stark schon das Mißtrauen der aufgeklärten Gebildeten gegen die Mantik ist, dafür gibt es bei Homer eine Reihe Beispiele. Verwiesen sei auf *A* 106 (Agamemnon beschuldigt Kalchas unlauterer Motive), auf die Worte des Hektor (*M* 237 ff.) und des Priamos (*Ω* 220 ff.), sowie endlich auf die Inanspruchnahme desselben göttlichen Zeichens durth Achäer und Troer (*O* 377 ff. vgl. dazu die Bemerkung von G. Finsler: Homer I ² 1913 S. 267 und sonst S. 263 ff.).

Von Hesiod ist uns ein eigentümliches Fragment erhalten. ed. Rzach fr. 169 (197) [1]

Μάντις δ' οὔ νύ τις ἐστιν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων
ὅς τις ἂν εἰδείη Ζηνὸς νόον αἰγιόχοιο.

Eine Stelle, die Clem. Alex. Strom. V 14, 129 und Euseb. Praep. evang. XIII 13, 57 zitiert wird, wobei letzterer auf den Bibelspruch verweist: *τίς ἔγνω νοῦν κυρίου; ἢ τίς αὐτοῦ σύμβουλος ἐγένετο ὃς συμβιβᾷ αὐτόν;* (Jes. 40, 13); beide Male — von Hesiod und Deuterojesaja — wird bestritten, daß man den *νοῦς* der Gottheit durchschauen könne. Nach Hesiod weiß ein Seher gar nichts davon. Leider fehlt uns der Zusammenhang, so daß man nicht feststellen kann, ob der Dichter wenigstens eine Ausdeutung der von den Göttern gesandten Zeichen für möglich hält oder überhaupt jede Tätigkeit eines *μάντις* als zwecklos ablehnt.

Pindar nennt als Seher Teiresias (Nem I 60 ff.), Mopsos (Pyth. IV 190 ff.), Amphiaraos (Ol. VI 13, 17, Ne. X 9), Iamos (Ol. VI 29—71), Polyeidos (Ol. XIII 74 ff.), Kassandra (Pyth. XI 33), selbst Herakles (Is. VI 51 ff. Her. erfleht seinem Gastfreund Telamon von Zeus einen Sohn. Der Gott sendet einen Adler, und Her. deutet dies Zeichen günstig „*ἅτε μάντις ἀνήρ*“ = wie ein Seher. Er ist es ja nicht berufsmäßig, daher *ἅτε*.) Mopsos weissagt aus Vogelflug und heiligen Losen, Polyeidos, der dem Bellerophontes zu einem Inkubationsschlaf riet, fungiert als Traumdeuter. Die Gestalt des Amphiaraos bleibt schattenhaft, über die Art seiner Tätigkeit erfahren wir nichts [2]. Kassandra, die „*μάντις κόρα*“, scheint eine echte Seherin zu sein. Am ausführlichsten ist der Mythus von Jamos beschrieben, dem sein Vater Apollon einen „*θησαυρὸν δίδυμον μαντοσύνας*“ verleiht. Es wird ihm gegeben „*φωνὰν ἀκούειν ψευδέων ἄγνωστον*“ und später soll er auf dem hohen Altar des Zeus in Olympia ein Orakel be-

[1] In fr. 166 ist *Μάντης* Eigenname. A. Rzach (s. Anm. z. Stelle) setzt ihn gleich mit *Μάντιος* Sohn des Melampus (Homer *o* 242); s. Anm. oben S. 9.

[2] Er ist Held und Seher, wird aber mit steigendem Ansehen vergottet. Von seinen Kultstätten ist die bei Oropos die bekannteste, wo er Traumorakel erteilte. (Beschreibung bei Pausanias I 3. 4. 5, dasselbe für Theben Herodot VIII 134.)

gründen, (über die Ausgestaltung dieses Mythus von Jamos vgl. v. Wilamowitz: Isyllos von Epidauros, Berlin 1886, S. 162ff. und Pindaros, Berlin 1922, S. 308). Gerade an Jamos kann man verfolgen, daß Pindar zu seinem Mythus selbständig Neues hinzugeschaffen hat[1]. Mit besonders ehrenden Worten wird Teiresias genannt, als er aus einem Zeichen des Herakles Schicksal deutet. Es ist der „hochragende Prophet des höchsten Zeus", übertrifft also alle anderen, die Pindar sonst nennt (cf. oben S. 12f.).

Aischylos hat ganz im Sinne Homers technische Seher wie Teiresias. Von ihm heißt es Sept. 24ff.:

νῦν δ' ὡς ὁ μάντις φησίν, οἰωνῶν βοτήρ
ἐν ὠσὶ νωμῶν καὶ φρεσὶν πυρὸς δίχα
χρηστηρίους ὄρνιθας ἀψευδεῖ τέχνῃ,
οὗτος τοιῶνδε δεσπότης μαντευμάτων
λέγει μεγίστην προσβολὴν Ἀχαιΐδα
νυκτηγορεῖσθαι κἀπιβουλεύσειν πόλει.

Den bevorstehenden nächtlichen Angriff auf die Stadt weissagt Teiresias aus dem Vogelflug, „*πυρὸς δίχα*" = fern der Flamme, ohne Flamme. Er sieht sie nicht, da er blind ist. Er sieht ja auch die „*χρηστηρίους ὄρνιθας*" nicht, aber er belauscht ihren Flug und vernimmt ihre Stimme. So kann er als Blinder „*ἐν ὠσὶ νωμῶν καὶ φρεσὶν*" doch Vogelflugdeuter (d. h. technischer Seher) sein. Kalchas (Agam. 104ff., bes. 122ff.) ist gleichfalls Deuter des Vogelflugs. Amphiaraos (Sept. 568—625) ist Krieger und Seher in einer Person. Er kündet (587f.) seinen eignen Tod im voraus an. Wir sahen oben (S. 13), daß er *μάντις* und *προφήτης* heißt. Wie er seine Weissagung gewinnt, wird nicht gesagt. Er wird Zeichen deuten und daneben Ahnungen haben, also „Seher" im engeren Sinne sein. Wie bei Pindars Amphiaraos, bleibt auch bei der Gestalt des Aischylos hier eine gewisse Unklarheit. Ganz klar ist hingegen die Gestalt der Kassandra gezeichnet in der großartigen Szene Agam. 1072—1330[2]. In dem Augenblick, da die Seherin als Sklavin in das Atridenhaus eintreten soll, wird sie von Apollon ergriffen und schaut unter Klagen und Weherufen das Geschick dieses Königshauses mit seinen gräßlichen Bluttaten, um zum Schluß ihr

[1] Über die Familie der Jamiden, von denen sich einzelne in geschichtlicher Zeit als Seher ausgezeichnet haben, vgl. den Artikel von Hepding in Pauly-Wissowa IX 1 1914. Aus dem Mythus von Jamos ersieht man, daß in Olympia die alte Mantik (Empyromantik bezeugt Her. VIII 134, Eingeweideschau Paus. VI 2, 4) durch die apollinische verdrängt ist. Jamos ist kein technischer, sondern inspirierter Seher, er hört seines Vaters Apollon Stimme.

[2] Man beachte die Ausdrücke der Orakelsprache (1083 *χρήσειν ἔοικεν*, 1161 *ἔοικα θεσπιωδήσειν*, 1078 *ὁ χρησμός*, 1210 u. 1213 *θεσπίζειν*).

eignes Ende mit dem Geschick dieses Hauses verknüpft zu sehen, wie es sich denn auch alsbald durch die Hand Klytaimnestras erfüllt. Ratlos steht das Volk diesen dunklen Reden gegenüber, die aber schrittweise klarer werden. Man glaubt zunächst nicht, daß hier Apollon seine Hand im Spiele habe, zu dem des Grames Ruf nicht paßt; welcher „δαίμων ὑπερβαρής“ (1175) mag es sein, der sie quält? Aber die zu Beginn ihrer Rede geäußerte Vermutung, daß die Gottheit auch aus einem Sklavensinn noch reden könne (*μένει τὸ θεῖον δουλίαι περ ἐν φρενί* 1084), bewahrheitet sich. Daß Kassandra zugleich ihr eignes Schicksal enthüllt, wird 1083 schon gesagt und man ist trotz der langen Abschweifung, die sich auf die Geschichte des Atridenhauses bezieht, auf das Ende vorbereitet, von dessen Unabänderlichkeit sie fest überzeugt ist (1240 *τὸ μέλλον ἥξει κτλ.*). Der Unglaube der Menschen, die sie oft eine falsche Seherin und Betrügerin schalten, kann sie darin nicht beirren (1273 ff., cf. 1195 und 1240 f.). Sie sieht vor ihrem geistigen Auge die Bilder aufsteigen (1114 *τί τόδε φαίνεται;* 1125 *ἰδοὺ ἰδού*) und die Mordhandlung plastisch vor sich (1114 ff.; 1125 ff.; 1256 ff.). Dabei fühlt sie sich durchaus als Seherin Apollons in des Gottes Hand (1202, 1275 f., 1301), auch hinsichtlich ihres Schicksals. Mit Recht darf sie sagen, daß ihr Apollon einen „πόνος ὀρθομαντείας“ verliehen habe (1215), kann es doch nichts Schrecklicheres geben, als unabänderliches Geschick klar vorauszusehen. Daß sie aber nicht bloß — wie die Seher Homers — eine Gabe Apollons anwendet, sondern wirklich von der Gottheit erfüllt ist, zeigt nicht nur die Gesamtschilderung, sondern geht auch aus Ausdrücken wie *φρενομανής* und *θεοφόρητος* (1140) hervor. So hat uns Aischylos neben technischen Sehern wie Teiresias und Kalchas hier, wo er weniger an Tradition gebunden war, eine echte Seherin geschaffen, die ganz im Banne Apollons steht und wie echte Propheten auch die Last aller Prophetie deutlich empfindet. Daß der Dichter von dem Verhältnis des Sehers zu seinem Gott auch sonst eine hohe Meinung hat, zeigen noch zwei andere Beispiele. Der Pythia geht es ähnlich wie Kassandra (Eum. 33 „*μαντεύσομαι, ὡς ἂν ἡγῆται θεός*“). Selbst Apollo, der Seher, darf nur künden, was ihm sein Vater Zeus gebietet (cf. oben S. 14). So beschränkt sich Aischylos nicht auf die gewöhnlichen Zeichendeuter, er begnügt sich nicht mit gelegentlichen göttlichen Eingebungen, sondern betont den höheren Zwang, unter welchem der Seher immer steht. Diese Sehergabe ist stets apollinisch.

Sophokles hat uns in zwei großartigen Szenen den Seher Teiresias gezeichnet (Oed. tyr. und Antigone), wie er beide Male als Vertreter der Gottheit dem weltlichen Herrscher siegessicher und hoheitsvoll entgegentritt, freilich von Härte und Rachsucht nicht ganz

frei, die dem Bild etwas Abbruch tun. Erfolg hat er bei den Königen nicht. Weder bringt er Oidipus zu besserer Einsicht — er stachelt seinen Jähzorn nur noch an — noch bricht er den Eigensinn des Kreon. So kann er denn mit Recht sagen — schon bei seinem Auftreten (Oed. tyr. 316 f.) — daß das Wissen furchtbar ist, wenn es keinen Erfolg für den Wissenden zeitigt d. h. wenn er sich vergeblich müht, durch Überredungskunst etwas abzuwenden, was er sich schon hat erfüllen sehen und was hernach sich auch wirklich erfüllt. Teiresias, der bei Sophokles meist *μάντις* heißt (z. B. Oed. tyr. 298, 500, 526, 562, *οἰωνοθέτας* 483, *σεμνόμαντις* 556, nie hat er den Titel *προφήτης*), ist noch technischer Seher, *φάτις οἰωνῶν* (Oed. tyr. 310), der aber noch *ἄλλην μαντικῆς ὁδόν* (311) haben kann. So schildert er Antig. 998 ff. selbst, wie er auf seinem Sehersitz den Vogelstimmen lauscht und sie deutet. Den Ausfall des Opfers muß der Blinde sich jedoch von seinem Knaben sagen lassen. — Er ist also Vogelflug- und Opferdeuter, trägt somit noch die Züge der Tradition, aber er fühlt sich doch daneben als Diener Apollons, dem der Gott eine Sehergabe verliehen hat, die von Technik unabhängig ist, wenigstens spielt sie im Oed. tyr., wo Teiresias dem König sein Schicksal schonungslos enthüllt, keine Rolle. Hier ist er eher *χρησμολόγος* (cf. 298 ff., 410 *ζῶ δοῦλος Λοξίᾳ* 462, 464, u. a. Antig. 1091 *θεσπίσας*). Das Urteil über ihn ist verschieden. Der Chor ist ganz auf seiner Seite. Für ihn kommt Teiresias an Wissen dem Apollon am nächsten (Oed. tyr. 284 ff.), ihm allein sei die Wahrheit eingepflanzt (*θεῖος μάντις ᾧ τ' ἀληθὲς ἐμπέφυκεν ἀνθρώπων μόνῳ* 298 f.). Nur einmal ist das Urteil schwankend (500 ff.) und wird bezweifelt, daß dem Blick eines Sehers unbedingt zu trauen sei. Antigone 1094 stellt man ihm das Zeugnis aus, er habe der Stadt seit Menschengedenken kein falsches Wort gekündet. Die Fürsten sind allerdings völlige Skeptiker. Oedipus, der den Seher erst mit Lobsprüchen empfängt (300 ff.), schilt ihn hernach einen bestochenen Betrüger, einen „*μάγος μηχανορράφος*“ (380 ff., 387). Auch Jokaste hält von den Sehern nichts (cf. ihre Rede 707 ff.) und Kreon schilt sie geldgierig. Aber Oedipus, der aus Jokastes Munde die Bestätigung dessen vernimmt, was Teiresias sagte, ruft voll Schrecken aus: *δεινῶς ἀθυμῶ μὴ βλέπων ὁ μάντις ἦ* (Oed. tyr. 847) und Kreon muß dem Urteil des Chors zustimmen (Antig. 1095). So wird der Seher am Ende durch den Dichter gerechtfertigt. — Beide Arten der Mantik hat Sophokles in einer Person dargestellt, aber gewaltiger als die Deutungen göttlicher Zeichen ist doch das unheimliche Wissen dieses Blinden, der trotzdem wirklich sieht. Gegenüber dem Hohn der Fürsten, in denen der Dichter vielleicht die Skepsis der Gebildeten seiner Zeit dargestellt hat, bekommt der Chor — als

Repräsentant des Volksglaubens — recht: Dieser Teiresias ist in der Tat ein göttlicher Seher, dem allein Wahrheit innewohnt.

Euripides. Teiresias ist auch hier der prominente Seher (Phoen. Bakchen), Pythia spielt eine Rolle (Ion), Kalchas wird genannt (Iphig. i. Aulis und Iphig. i. Taurus und sonst). Teiresias ist Vogelflugdeuter und technischer Seher alten Schlages (cf. Phoen. 839 f.), spricht aber auch prophetisch (Phoen. 865 ff. Man beachte die Ausdrücke *χρησμοί* 866, *θεσπίσματα* 903, *θέσφατα* 907). Teiresias wird unter der Hand zum inspirierten *χρησμολόγος*, nimmt also eine Doppelstellung ein wie bei Sophokles. Euripides kennt technische Mantik (Hik. 211 ff.; Hel. 744 ff.; Phoen. 954, 956), daneben wird vom Seher übernatürliches Wissen verlangt (Hipp. 346, Hek. 743 f.). Die Abhängigkeit der Pythia von Apollon wurde oben schon berührt (S. 15), aber sie ist nicht entfernt so großartig geschildert wie bei Aischylos, und die Unheimlichkeit höheren Wissens tritt nie so in Erscheinung wie bei Sophokles. Euripides konnte keine große Sehergestalt schaffen, da er zu skeptisch war gegenüber Göttern und Sehern. Was letztere betrifft, so lesen wir dafür eklatante Beispiele Hel. 744 ff., Iph. i. Aul. 956 ff., El. 399 f., Iph. i. Taur. 572 ff., Hipp. 1055 ff. Ja, der Dichter läßt den Teiresias selbst sagen, daß ein Mensch, der Menschen fürchten muß, zum Seher nicht tauge (Phoen. 954 ff.). Dazu eigne sich Phoibos allein, der niemanden zu fürchten braucht und dessen Sprüche gewiß sind (El. 399 f.). Aber eben dieser Gott findet nun wieder Iph. i. Taur. 77 f. u. 711 ff. (Worte Orests), Ion 1537 f. u. ö. (Worte Ions), Andr 1161 ff. (Worte des Boten, der dem Gott Vorwürfe macht, daß er die Ermordung des Neoptolemus im delphischen Heiligtum zuließ) eine sehr unfreundliche Beurteilung, wie übrigens auch auch die anderen Götter (Iphig. i. Aul. 570 ff., weitere Beispiele bei K. F. Nägelsbach: Nachhom. Theologie S. 438 ff.). In einem seiner letzten Werke, den Bakchen, wo er den greisen Teiresias zum Fürsprecher des neuen Dionysoskultes macht, scheint der Dichter von der Skepsis zum Glauben zurückzufinden, aber es ist schwer, aus den widersprechenden Stimmungsurteilen eine Gesamtauschauung zu gewinnen[1]. Innerlich steht Euripides diesen Dingen jedenfalls fern. Sein Teiresias in den Bakchen ist kein großer Seher, sondern eine Episodenfigur. Interessant ist allerdings ein neues Moment, die Ekstase des Dionysoskultes, von der Teiresias 298 ff. sagt:

μάντις δ' ὁ δαίμων ὅδε. τὸ γὰρ βακχεύσιμον
καὶ τὸ μανῶδες μαντικὴν πολλὴν ἔχει.

[1] Cf. E. Rohde: Psyche II² 1898 S. 247 ff. bes. S. 252 Anm. 4; v. Christ-Schmidt I S. 383 sowie Naegelsbach S. 438 ff. Den Schritt von der Skepsis zum Spott ist Aristophanes gegangen (vgl. was über seine Sehertypen S. 25 f. gesagt ist).

ὅταν γὰρ ὁ θεὸς ἐς τὸ σῶμ' ἔλθῃ πολύς,
λέγειν τὸ μέλλον τοὺς μεμηνότας ποιεῖ.

Der Gott dringt in den Menschen ein und berauscht ihn. Dieser wird dadurch in die Lage versetzt, die Zukunft zu verkünden. Der Unterschied gegenüber den Apollonsehern fällt in die Augen.

Wir wissen nicht, wie die Dichter im einzelnen persönliche Erfahrungen verwertet haben, aber soviel dürfen wir wohl annehmen, daß sie den Sehergestalten, die ihnen der Sagenstoff bot, Züge von Zeitgenossen geliehen haben. Der Fortschritt seit Homer ist ganz deutlich. Neben die Technik ist die wirkliche göttliche Gabe getreten. Ob nun die älteren Vorlagen so stark nachgewirkt haben, daß sie sich nicht ganz umgestalten ließen, oder ob die Mantiker jener Zeit Technik und Inspiration miteinander vereinigten, wird sich schwer entscheiden lassen. Es ist möglich, daß das Auftreten der ekstatischen Wanderpropheten das Bild der Seher verändert hat und die Dichter dem Rechnung getragen haben. Dadurch sind Zwittergebilde entstanden, Männer wie Kalchas und Teiresias sind zum Teil geblieben, was sie schon bei Homer waren, zum Teil tragen sie ganz neue Züge. Allein die Kassandra, die durch eine bestimmte Tradition den Dichter noch nicht eingeengt hat, ist als freie Schöpfung eine ganze und wirkliche Seherin geworden, und in ihr mag Aeschylus verherrlicht haben, was er in seiner Umgebung an inspiriertem Sehertum kennen lernte. Gegenüber dem Rationalismus Homers ist jedenfalls ein deutlicher Fortschritt im Sinne einer Verinnerlichung erkennbar.

§ 3. Platons Anschauung von Mantik und Prophetie

Trat uns bei den Dichtern die Mantik in doppelter Form als Zeichendeutung und Hellsehen entgegen und zwar personifiziert in lebendigen Sehergestalten, so finden wir nun bei Plato eine klare Scheidung der beiden Arten. Phaidros 244 a spricht Sokrates es unumwunden aus, daß uns durch die *μανία* als einer *θεία δόσις* die größten Offenbarungen und Wohltaten erwiesen seien und führt als Beispiele die Prophetinnen von Delphi und Dodona, die Sibylle sowie alle an „*ὅσοι μαντικῇ χρώμενοι ἐνθέῳ πολλὰ δὴ πολλοῖς προλέγοντες εἰς τὸ μέλλον ὤρθωσαν*“. Das „*προλέγειν*“ hat hier schon nicht mehr den Sinn des bloßen „Heraussagen“, sondern enthält eine Tendenz zum „Vorhersagen“, der Inhalt ist jedenfalls Zukunftsdeutung. Diese höhere von *μανία* abzuleitende *μαντική* ist wertvoller als die Vogelflugdeutung (244 d *τελεώτερον καὶ ἐντιμότερον οἰωνιστικῆς*) und schöner als die menschliche *σωφροσύνη*, da sie Gottesgabe ist. Wie in den göttlichen Propheten, wirkt

sie auch in den Dichtern, und es gilt von ihren Werken (245) *ἡ ποίησις ἡ τοῦ σωφρονοῦντος ὑπὸ τῆς τῶν μαινομένων ἠφανίσθη.* Dichter und Propheten stehen gleicherweise im Bann dieser göttlichen Gabe, dagegen ist die *οἰωνιστική* eine *ζήτησις τῶν ἐμφρόνων . . . διά τε ὀρνίθων . . καὶ ἄλλων σημαίων.* Platon kennt auch *μάντεις πιστεύοντες τοῖς ὄρνισιν* (Phileb 67 b), gewöhnliche Seher könnte man sagen. Demgegenüber ist zu beachten, daß er von der Inspirationsmantik als einer *μαντικὴ ἔνθεος* spricht und die wertvolleren Seher *μάντεις θεῖοι* nennt. (Ion 534 c *τοῖς μάντεσιν τοῖς θείοις. Περὶ ἀρετῆς* 379 c (vielleicht unecht?) *οἱ θεῖοι τῶν μάντεων, Μένων* 99 c *οἱ θεομάντεις,* Tim. 71 e *μαντικὴ ἔνθεος καὶ ἀληθής.*) Diese Beiworte sind gewiß nicht ohne Absicht hinzugefügt, der Philosoph will den echten Seher von dem gewöhnlichen Zeichendeuter unterscheiden. Was ist denn nun das Eigentümliche dieser wahren Seherkunst? Darüber geben uns einige Stellen klare Auskunft. Menon 99 d *θεῖοι ἄνθρωποι* sind solche, *οἵτινες νοῦν μὴ ἔχοντες πολλὰ καὶ μεγάλα κατορθοῦσιν.* Zu ihnen gehören *χρησμωδοί, μάντεις, ποιητικοί, πολιτικοί.* Sie sind (bes. von den Politikern wird das hier behauptet) *θεῖοι καὶ ἐνθουσιάζοντες, ἔμπνοι καὶ κατεχόμενοι ἐκ τοῦ θεοῦ,* tun und reden vieles *„μηδὲν εἰδότες ὧν λέγουσιν“,* mit einem Wort von der Gottheit Ergriffene, die einer höheren Eingebung und Leitung zu folgen haben. Ähnlich äußert sich Sokrates *Περὶ ἀρετῆς* 379 c über die guten Menschen. *οἶμαι . . . γίγνεσθαι τοὺς ἀγαθοὺς ὥσπερ οἱ θεῖοι τῶν μάντεων καὶ οἱ χρησμολόγοι. οὗτοι γὰρ οὔτε φύσει τοιοῦτοι γίγνονται οὔτε τέχνῃ ἀλλ' ἔμπνοι ἐκ τῶν θεῶν τοιοῦτοί εἰσιν.*

Erlernbar ist diese Gabe nicht, auch nicht naturgemäß, sondern ein besonderes göttliches Geschenk. Wie ist denn nun das Verhältnis eines solchen Menschen zur Gottheit näher zu denken? Darüber hören wir Ion 533 d ff. Die Leistungen der Dichter und Seher beruhen nicht auf *τέχνη,* sondern sie sind *„ἔνθεοι καὶ κατεχόμενοι“.* Näher wird dieser Zustand wie folgt beschrieben: *διὰ ταῦτα δὲ ὁ θεὸς ἐξαιρούμενος τούτων τὸν νοῦν τούτοις* (d. h. die Dichter, von denen hier in erster Linie die Rede ist) *χρῆται ὑπερέταις καὶ τοῖς χρησμωδοῖς καὶ τοῖς μάντεσιν τοῖς θείοις, ἵνα ἡμεῖς οἱ ἀκούοντες εἰδῶμεν, ὅτι οὐχ οὗτοί εἰσιν οἱ ταῦτα λέγοντες οὕτω πολλοῦ ἄξια, οἷς νοῦς μὴ πάρεστιν ἀλλ' ὁ θεὸς αὐτός ἐστιν ὁ λέγων, διὰ τούτων δὲ φθέγγεται πρὸς ἡμᾶς* (534 c d). (Und weiterhin: *„οὐκ ἔμφρονες, ἀλλ' ἔκφρονες, ἐὰν ὁ νοῦς μηκέτι ἐν αὐτοῖς ἐνῇ“.*)

Der menschliche *„νοῦς“* als Kraft selbständigen Denkens und freien Entscheids wird ausgeschaltet, statt dessen spricht der Gott, indem er diese Menschen als sein Sprachrohr benutzt. Trotz denkbar stärkster Ausschaltung der menschlichen Seite bei dieser wertvollen schöpfe-

rischen Tätigkeit, wird mit keinem Wort angedeutet, daß dieses Reden aus Gott unverständlich sei. Platon stellt Staatsmänner, Dichter und Seher[1] in eine Reihe. Von den beiden erstgenannten Gruppen kann man nicht behaupten, daß sie eines besonderen Interpreten bedürften, um verstanden zu werden, also gilt auch dasselbe von den Sehern: sie sind als *κατεχόμενοι* verständlich. Weil dem so ist, kann man die wahren Seher ja als *προφῆται τῶν μελλόντων* einsetzen und für die Allgemeinheit nutzbar machen (Charmides 173 c, s. o. S. 19). Der *μάντις-προφήτης* und der mit ihm zusammengehörige *χρησμολόγος*, beide sind eindeutig bestimmt als von der Gottheit inspirierte Verkünder der zukünftigen Dinge, nicht etwa göttlicher Forderungen an die Menschheit. Immer bleibt dieser Prophet, der in des Gottes Abhängigkeit steht, den Menschen dienstbar, deren Wißbegierde er befriedigt. — Eine ganz andere Vorstellung findet sich hingegen in der früher schon behandelten Stelle Tim. 72 a u. b. Danach ist bei den Tempelpropheten, die *μάντεις* sind, ein Prophetenstand zum Ausdeuten des Geweissagten nötig. Der Philosoph nimmt hier einen solchen Grad der Ekstase an, daß die *μάντεις* nicht mehr klar reden können und deshalb eines besonderen Propheten bedürfen, der ihre gestammelten Worte in klare Sätze faßt. Offensichtlich hat Plato hier die Einrichtung von Delphi im Auge, wo ein Prophet neben der Prophetin steht, und der Weg vom Gott zum Befrager durch Einschaltung einer zweiten Mittelsperson verlängert ist. An anderen Orakelstätten Apollos hat ein Prophet, der zugleich Empfänger und Verkünder der Offenbarung war, genügt. Es ist sicher richtig, daß die Pythia bei ihrem Zustande einer weiteren Hilfe bedurfte, weil der Grad der Ekstase bei ihr ein besonders hoher war. Dadurch aber, daß die Pythia mit den anderen Sehern und Orakelkündern zusammengestellt wird, wird die Auffassung Platons zwiespältig. Während nach Phaidros 244 a die Seherin von Delphi wie die Sibylle und andere Seher unmittelbar verständlich zu sein scheint, bedarf sie nach dieser Darstellung eines Ausdeuters, der auch als Prophet bezeichnet wird. In der Tat bildete die Pythia eine Ausnahme. Wenn Platon auch die Inspiration des echten Sehers als Gottesgabe über jede menschliche *σωφροσύνη* stellt (Phaidr. 244 d), so hat er andrerseits den Sehern doch nicht restlos Vertrauen geschenkt, sondern die *σωφροσύνη* als kritische Instanz für die Prüfung der Echtheit obenan gestellt (Charm 173 e). Im Laches (198 e) läßt er Sokrates erklären,

[1] Als Seher bezeichnet er *χρησμωδοὶ καὶ θεομάντεις* oder *χρησμολόγοι καὶ θεῖοι τῶν μάντεων* oder *χρησμωδοὶ καὶ μάντεις θεῖοι*. Die *χρησμολόγοι* resp. *χρησμωδοί* gehören mit den *θεομάντεις* zu den inspirierten Sehern, die ohne an ein *τέρας* gebunden zu sein, ihren *χρησμός* direkt verkünden.

daß der Seher nicht über den Feldherrn herrschen dürfe, sondern umgekehrt der Feldherr über den Seher. Der alte Gedanke Hektors aus der Ilias klingt hier an (s. o. S. 61). Phaidr. 248 d setzt Platon den Philosophen an die erste Stelle, den *μάντις* an die fünfte. Darin scheint sich doch auch eine geringere Schätzung auszusprechen. Bedeutet das nun einen Widerspruch gegen die anderen Stellen? Nicht ohne weiteres; denn Platon schätzt die gewöhnliche Seherkunst ja überhaupt nicht hoch ein, in den letztgenannten Stellen spricht er aber nicht von *θεῖοι μάντεις* oder *κατεχόμενοι*, er kann also die technischen Seher meinen. Anders dagegen Menon 99 c und Tim 70 d ff. (cf. Leisegang: Der heilige Geist, Leipzig 1919 S. 172 Anm. 2), wo die Vernunft dazu bestimmt wird, die Ergebnisse der Seherkunst zu prüfen. Daß ein Philosoph die Vernunft und die Einsicht oder Erkenntnis über die bloße „Meinung" des Sehers stellt, ist ja nicht verwunderlich. Man sieht eben daran, daß Platon kein starres System hatte, sondern der schöpferische Künstler mit dem Denker ringt. Dadurch wird nun Platons Anschauung zwiespältig, eine rationalistische und mystische Auffassung stehen nebeneinander. Ich weiß nicht, ob W. Nestle mit seiner Ansicht recht hat, daß Platon in seinem Ringen mit der Mystik dieser unterlegen sei[1], und bezweifle, ob man mit Leisegang sagen kann, Platon habe das zweifelhafte Verdienst, den religiösen Wahnsinn für Ethik und Philosophie nutzbar gemacht zu haben (Der heil. Geist S. 169). Von der Kassandra des Aischylos und den Bakchen des Euripides bis zum *μάντις κατεχόμενος* bei Plato ist kein allzu großer Schritt. Er hat den religiösen Enthusiasmus kennen gelernt und ist an dieser Erscheinung ebensowenig wie jene Dichter achtlos vorübergegangen. Was die Dichter in konkreten Gestalten darstellten, hat er in Begriffe gekleidet und zu beschreiben versucht. Die beiden geistigen Richtungen, Rationalismus und Mystik, die alle Zeit nebeneinander herlaufen, sind bei ihm vereinigt. Zweifellos hat persönliche Neigung ihn dazu veranlaßt, den Enthusiasmus in seine Philosophie mit einzuführen. Die Abhängigkeit des Sehers von der Gottheit hat er derart gesteigert, daß er den Menschen zum bloßen Organ und Sprachrohr herabdrückte. Aber trotz der Ausschaltung des menschlichen *νοῦς* bleibt die Möglichkeit einer klaren Verkündigung bestehen. So hat Plato zwar den Enthusiasmus in seine Philosophie aufgenommen, aber doch alles Maßlose ferngehalten. Als Grieche, dem das Maß und die *σωφροσύνη* Ideal sind, hat er ihn denkend gebändigt und gemildert und auf diese Weise, ohne diese wichtige Bewegung der frühgriechischen Zeit

[1] W. Nestle: Intellektualismus und Mystik in der griechischen Philosophie (Neue Jahrb. 1922 S. 138 ff., bes. S. 150 ff.).

zu vernachlässigen, zwischen dem Rationalismus eines Homer und dem ekstatischen Rausch zügelloser Propheten die Mitte gefunden [1].

Seine Ideen sind für die Folgezeit sehr einflußreich gewesen, besonders in der Zeit des Hellenismus, als die religiöse Sehnsucht weiter Kreise in Mysterienkulten, die an jene der Frühzeit erinnern, Befriedigung suchte, und Kleinasien zum zweiten Male seinen Einfluß auf den Westen geltend machte. Weitere Etappen auf diesem Wege werden durch die Namen Poseidonios, Philo und Plutarch gekennzeichnet. Von dem Erstgenannten wissen wir nicht viel. Eine Rekonstruktion seiner Auffassung von der Mantik ist bei Karl Reinhardt: Poseidonios, München 1921, S. 422 ff. versucht. Eine weitere kurze Charakteristik bei Gunnar Rudberg: Forschungen zu Poseidonios Upsala 1918 S. 4 ff. Das Bestreben dieses Philosophen ging dahin, die Mantik aus dem Zusammenhang des Weltverlaufs wissenschaftlich zu rechtfertigen. Bei dieser kurzen Skizze soll diese schwierige Materie ausgeschaltet werden, zumal eine Herausarbeitung der Ansicht des Poseidonios aus späteren Quellen noch nicht befriedigend erfolgt ist. Philo gehört hinter die Septuaginta. So bleibt uns als Hauptvertreter für die spätere Zeit noch Plutarch, dem wir uns nun zuwenden.

§ 4. Plutarch über Mantik und Prophetie

Mantik ist eine Sache des persönlichen Glaubens, wie es sich bei den Schriftstellern vor und nach Plato zeigt. Herodot ist von ihrem Wert fest überzeugt, Thukydides hält nichts von ihr. II 47 berichtet er von einer Seuche, gegen die selbst Ärzte machtlos waren „*ὅσα τε πρὸς ἱεροῖς ἱκέτευσαν ἢ μαντείοις καὶ τοῖς τοιούτοις ἐχρήσαντο, ἀνωφελῆ ἦν*“, wird nüchtern konstatiert. VII 50, 4 macht er dem Nikias den Vorwurf „*ἦν γάρ τι καὶ ἄγαν θειασμῷ | τε καὶ τῷ τοιούτῳ προσκείμενος*“. Die Rücksicht auf die Ratschläge der Seher ist schuld an der Katastrophe in Sizilien, wie denn VIII 1 die Athener ihren „*χρησμολόγοι καὶ μάντεις*“ heftig zürnen, daß sie ihnen fälschlich Sieg geweissagt haben. Ganz anders wieder Xenophon. Er übernimmt Anab. VI 5, 2 auf Rat eines *μάντις* die Führung des Heeres. Sein Kyros (*Κύρου παιδεία* I 6) unterrichtet den Sohn in der Mantik,

[1] Die obige Darstellung behandelte die nach Platons Meinung wirklich gottbegeisterten Seher und Propheten, zu denen die alten *χρησμολόγοι* in weitem Umfang gehört haben müssen. Wenn der Philosoph Pol. 364 b vor „*ἀγύρται καὶ μάντεις*“ warnt, die der Reichen Türen belagern, über Sühnemittel zu verfügen behaupten und mit Zauberbüchern aufwarten, dann ist das ein Typ von *μάντις*, der in den *μάγος* übergeht und von Aristoteles wiederholt verspottet wird. Mit „*θεομάντεις*“ haben diese Leute nichts gemein.

damit er nicht betrügerischen Menschen zum Opfer fällt. Ihr Wert selbst wird damit nicht bestritten (auch nicht, wenn Xenophon, der sich auf die Opfer und ihre Deutung versteht, einmal gegen einen *μάντις* auftreten muß Anab. V 6, 28 f.). Im Gegenteil „*πᾶσαι γοῦν αἱ πόλεις καὶ πάντα τὰ ἔθνη διὰ μαντικῆς ἐπερωτῶσιν τοὺς θεοὺς τί τε χρὴ καὶ οὐ χρὴ ποιεῖν*", sie weist dem ratlosen Menschen Wege zum richtigen Handeln. — Aus den Fragmenten der Tragiker[1] setze ich zwei Stellen her:

Eurip. 1110 (Dubium): *Ζεὺς ἐν θεοῖσι μάντις ἀψευδέστατος | καὶ τέλος αὐτὸς ἔχει.*

Adesp: 439 *πρὸς μάντιν οὐδεὶς εὐτυχὴς ἀπέρχεται.*

So stehen sich seit alter Zeit Glaube und Skepsis einander gegenüber. Von einer geschichtlichen Entwicklung im Sinne einer „Aufklärung" kann keine Rede sein (cf. Cicero de div. I 1). — Plutarch aus Chaeronea, bis in sein hohes Alter Priester in dem vorübergehend wieder aufblühenden Delphi, ist der letzte bedeutende Vertreter jener Gläubigen, der auch noch in einer Zeit des sinkenden Ansehens der Orakelprophetie ihren Wert zu begründen suchte. In drei Dialogen hat er sich eingehend gerade mit dem delphischen Orakel befaßt[2]. Die Darstellung in Dialogform, bei der Vertreter verschiedenster Anschauung zu Worte kommen, ist deswegen besonders reizvoll. Aus den weitschweifigen Abhandlungen heben wir das hier in Betracht Kommende kurz heraus. In der Schrift „de E ap. Delphos" entwickelt der Dialektiker Theon die Meinung, daß Apollon durch seine zweideutigen Orakel zur Förderung der Dialektik beitrage als einer Wissenschaft von der richtigen Interpretation. 387 b heißt es dann: *καὶ μάντις μὲν ὁ θεός, μαντικὴ δὲ τέχνη περὶ τὸ μέλλον ἐκ τῶν παρόντων ἢ παρωχημένων.* Die Mantik besteht, wie des weiteren ausgeführt wird, in der Handhabung eines richtigen Syllogismus, der aus Vergangenem und Gegenwärtigem auf die Zukunft schließt. Zugrunde liegt die Vorstellung von der „*ἀνάγκη*" als einem notwendigen Ablauf der Dinge. Mantik wird damit ein Stück der Philosophie, wie es auch 385 B als beifällig aufgenommene Meinung des Ammonius angeführt wird, daß Apollon *οὐχ ἧττον φιλόσοφος ἢ μάντις*" sei. Plutarch selbst hat eine hohe Meinung von dem Gott, wenn er das *Ει* mit „du bist" übersetzt und es auf eine zeitlose, ewige Existenz Apollons deutet, der damit den Dämonen überlegen ist, die auch der Vergänglichkeit unterworfen sind (393 F, 394 C).

In der zweiten Schrift: „de Pythiae oraculis" drückt ein in

[1] A. Nauck: Trag. Graec. Fragm., Leipzig [2] 1889.

[2] De defectu oraculorum, de Pythiae oraculis, de E ap. Delphos.

Delphi weilender Fremder seine Verwunderung darüber aus, daß Apollon, der Führer der Musen, so schlechte und fehlerhafte Orakelsprüche ausgehen lasse. Der Gott müsse doch eigentlich einen Homer und Hesiod weit übertreffen (396 C u. D). Der dem Epikur zuneigende Boëthus stimmt dem Fremden zu, der Dichter Serapion hingegen erklärt, die Üppigkeit und Verweichlichung der Menschen seien schuld, daß sie solche Verse nicht mehr ertrügen. Demgegenüber sind nun Theons Ausführungen wichtig (397 B—D). Der Gott zünde in der Seele seiner Prophetin nur ein Licht an, damit sie das Zukünftige sehen könne. Ausdruck, Silbenmaß und jegliche Formung in Worte seien dagegen das Werk der Pythia. Apollon legt ihr die Worte nicht in den Mund, sondern hier gilt Heraklits Wort: „*οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει, ἀλλὰ σημαίνει* (404 B). Der sog. Enthusiasmus ist eine Kombination von natürlicher und göttlicher Erregung der Seele. In zwei Bildern wird das, wie folgt, ausgedrückt: *Πρόσλαβε δὲ . . . καὶ νόησον τὸν ἐνταῦθα θεὸν χρώμενον τῇ Πυθίᾳ πρὸς ἀκοήν, καθὼς ἥλιος χρῆται σελήνῃ πρὸς ὄψιν. δείκνυσι μὲν γὰρ καὶ ἀναφαίνει τὰς αὑτοῦ νοήσεις, μεμιγμένας δὲ δείκνυσι διὰ σώματος θνητοῦ καὶ ψυχῆς . . .* (404 E). Wie ein Schiff durch den Sturm, wird die Pythia vom Gott erregt . . . *οὕτως ὁ καλούμενος ἐνθουσιασμὸς ἔοικε μίξις εἶναι κινήσεων δυεῖν τὴν μὲν ὡς πέπονθε τῆς ψυχῆς ἅμα τὴν δὲ ὡς πέφυκε κινουμένης . . .* (404 F). Die erste „*κίνησις*“ kommt von außen (*πάσχει ἡ ψυχή*), die zweite liegt in der Natur begründet (*πέφυκε*). Damit ist ganz klar ausgedrückt, wie die Inspiration zu denken ist. Platons Gedanken klingen an, wenn auch in abgeschwächter Weise, da der Mensch stärker zu seinem Rechte kommt. Und er muß es ja notgedrungen, damit das Fehlerhafte und Tadelnswerte an diesen Orakeln als menschlich bezeichnet werden kann. Außerdem wird behauptet, schon früher seien Orakel in Prosa gegeben worden (403 A), jetzt verzichte man gänzlich auf die Dichtkunst, da Gaukler und falsche Seher sie ausmünzten (407 C). Wie die Pythia werden auch die Sibyllen gegen Boëthus verteidigt (397 A, 398 C—399 E). Selbst die Zweideutigkeit der Aussprüche, die in der erstgenannten Schrift als Mittel zur Hebung der Dialektik gepriesen wurde, wird erneut verteidigt als weise Maßnahme des Gottes, der damit seine Diener vor Gewalttätigkeiten der Befrager schützen will. Man sieht, der Zweifler wird einfach zugedeckt mit Gegengründen. Apollo steht turmhoch über jenen Gauklern und Bettlern, die für Geld Verse schmieden, wenn auch die Pythia in Prosa redet.

Daß diese hohe Meinung von dem Gott dazu führen könnte, ihn, wie es in der Apollonaretalogie geschah, von dem Orakel gänzlich zu trennen und diese Einrichtung lediglich als Menschenwerk zu bezeichnen, darauf ist Plutarch nie gekommen.

In der dritten Schrift wird das Problem erörtert, warum so viele, einst blühende Orakelstätten verfallen sind. Hier werden die mannigfaltigsten Vermutungen laut. Der Kyniker Didymus wundert sich, daß Apollon bei der Bosheit der Menschen und den schmutzigen Fragen, die sie vorbringen, der Sache nicht schon längst überdrüssig geworden sei. Lamprias läßt diesen Grund nicht gelten, böse Menschen habe es zu allen Zeiten gegeben. Ammonius erklärt das Eingehen der Orakel mit der rapiden Abnahme der Bevölkerung. So viele Orakel rentierten sich nicht, und die Gottheit ließe sie nicht ungenutzt bestehen. Sie sei allein Urheber der Orakel und eine höhere Macht als sie gebe es nicht, die jene außer Kraft setzen könnte (413 E). Lamprias bestreitet, daß die Gottheit die Orakel aufhebe. Sie verfallen als Materie nach natürlicher Bestimmung. Es gilt der Satz: Was Götter schaffen, stirbt; sie selber sterben nie. Gegenüber diesen Extremen nimmt Kleombrotus Veranlassung, einen Mittelweg einzuschlagen, indem er auf die schon von Homer und Plato genannten Dämonen verweist. Er bezeichnet sie (416 C = § 12 Ende) als Mittelwesen zwischen Gott und Mensch, die Menschengebrechlichkeit und göttliche Kraft in sich vereinigen, wie Platons Schüler Xenokrates behauptet. Sie sind (417 A = c 13) Diener und Schreiber der Götter und als solche Vorsteher der Opfer, Feste und Mysterien. Daraus ergibt sich die Konsequenz (418 C D = c 15). Die Orakel gehen unter, wenn die Dämonen untergehen — sie beleben sich wieder, wenn jene sie als Organe wieder benutzen.

Für diese Meinung kann sich Kleombrotus auf einen Fremden am Roten Meer berufen, den er einst mit vieler Mühe ausfindig machte. Er hielt sich in der Einsamkeit bei Nymphen und Dämonen auf, weissagte einmal im Jahr (421 B) und schrieb diese *μαντική* den Dämonen zu. Nach langer Abschweifung über die Zahl der Welten kehrt das Gespräch c 38 (= 431 A) zum alten Thema zurück. Sind die Dämonen als solche anerkannt, so fragt es sich nun, vermittels welcher Kraft und Ursache sie die Propheten für den Enthusiasmus empfänglich machen und ihnen Vorstellungen von zukünftigen Dingen beibringen. Dazu gibt nun Lamprias einen ausführlichen Kommentar (431 E). Wenn die Dämonen körperlose Seelen sind, so ist der Schluß berechtigt, daß sie die Seherkraft nicht erst nach ihrer Scheidung vom Leibe erhalten haben, sondern die Seelen besitzen sie vorher, sie wird aber durch den Körper verdunkelt wie der Sonnenglanz von Wolken. Alles Denken und Trachten der Seele ist überhaupt auf das Zukünftige gerichtet. Dieser Trieb wird zuweilen geweckt „*ἐξίσταται κράσει καὶ διαθέσει τοῦ σώματος, ἐν μεταβολῇ γιγνομένων, ἣν ἐνθουσιασμὸν καλοῦμεν.* Dieser Enthusiasmus wird „*δι' ἀέρος*“ oder

„μεθ' ὑγροῦ νάματος" vermittelt. Zu diesen Wunderwassern gehört die Quelle in Delphi (433 C = c 42). Auch Erddämpfe, Ausdünstungen wecken die schlummernde Seherkraft, wie der Sonnenstrahl das Auge reizt. Sie aber können durch natürliche Veränderungen der Erde erlöschen.

Gegen die Darstellung erhebt nun Ammonius triftige Einwände (c 46 = 435 A—E). Sind erst die Götter ausgeschaltet, so auch die Dämonen; denn wenn eine seelische Anlage in Verbindung mit Erddunst Weissagen wirkt, dann sind jene überflüssig, ja jeder Mensch muß — da er eine Seele hat — in diesen Zustand geraten. Was bedarfs der Pythia, was allein der Opfer und Zeremonien? (Am Verhalten des Opfertiers erkennt man nämlich, ob der Gott die Weissagung für diesen Tag zuläßt.) Man setzt sich an den Erdspalt und weiß bald selbst, was man wissen will.

Demgegenüber führt Lamprias — und belegt das mit einem Beispiel an der letzthin verstorbenen Pythia — aus, daß die Kraft jenes Dunstes nicht auf alle Menschen, ja nicht einmal auf die Pythia in gleicher Weise wirke, nimmt also seine frühere Behauptung halb und halb zurück. Es muß ein bestimmtes Mischungsverhältnis da sein. Dies zu beurteilen ist der Gott allein in der Lage oder die Dämonen, sie behalten also ihren Platz (436 F = c 48, 438). Dadurch daß dieser Dunst nicht auf jede — an und für sich veranlagte — Seele begeisternd wirkt, bleibt Raum für das Wirken der Gottheit. Die Dämonen spielen also als Mittelwesen eine wichtige Rolle. Mit dieser Argumentation hat Plutarch den Christen eine Waffe gegeben, alle Orakel für dämonisch[1] (im schlechten Sinne) zu erklären.

Überblicken wir diese Darstellung im ganzen, so ergibt sich, daß Plutarchs Auffassung nicht einheitlich ist. Hat er in „de Pythiae oraculis" konsequent die Prophetin als Werkzeug des Gottes im Sinne Platons bezeichnet, so ist sie in „de def. or." kompliziert 1. durch Einschaltung der Dämonen, 2. durch Einbeziehung eines materiellen Stoffes als mitwirkend beim Enthusiasmus. Solange Plutarch — wie auch Plato — lediglich das Verhältnis zwischen Gott und Seherin beschrieb oder diesen Vorgang in ihrer Seele zu erklären suchte, war die Auffassung klar und einfach. Erst bei dem Problem des Erlöschens der Orakel, wobei als Ursache das Erlöschen bestimmter

[1] Über Plutarch in seiner Abhängigkeit von der Akademie und Plato sowie seine Stellung zu den Zeitgenossen vergl. P. Geigenmüller: Plutarchs Stellung zur Religion und Philosophie seiner Zeit (Neue Jahrbücher Bd. 47, 1921, S. 251 ff. Über Dämonen ebenda S. 256 ff.). Dazu: R. Hirzel: Plutarch, Leipzig 1912, S. 83 ff.; R. Heinze: Xenokrates 1892 S. 78—83 (erläutert Plutarchs Darstellung in de def. or. und führt diese Dämonenlehre auf Xenokrates und Plato zurück). H. Leisegang: Der heilige Geist 1919 a. a. O.

Erdkräfte mit in Betracht gezogen werden mußte, tauchen neue Faktoren auf, die den Gott verdrängen. Als Ursache der Ekstase gilt das Wasser oder der aufsteigende Erddunst, die Gottheit (oder nicht einmal sie, sondern ein Dämon) regelt lediglich die Mischung, ist also nicht belebender, sondern kontrollierender Faktor bei diesem Vorgang. Von der Höhe der Auffassung eines Aeschylus oder Platon sind wir ins grob Materielle hinabgestiegen, aber diese Vergröberung bewirkt andererseits, daß der Gott ferner rückt und den Menschen nicht mehr so nahe steht. Bei der Betrachtung der Orakelprophetie ist eine andere Lösung kaum möglich.

Das lehrt Jamblich, der den Enthusiasmus des Propheten in Kolophon zu begründen versucht. Dort gibt es auch ein „ὕδωρ μαντικόν", aber die mantische Kraft des Wassers ist noch nicht das Göttliche selbst, sondern bereitet den Menschen nur vor, daß er die Gottheit in sich aufnehmen kann. (ed. G. Parthey, Jamblichii de mysteriis Liber, Berlin 1872, S. 125 heißt es: *οὐ μέντοι τοῦ γε θεοῦ πᾶσά ἐστιν ἡ ἐπίπνοια, ἥντινα παρέχει τὸ ὕδωρ ἀλλ' αὐτὴ μὲν ἐπιτηδειότατα μόνον καὶ ἀποκάθαρσιν τοῦ ἐν ἡμῖν αὐγοειδοῦς πνεύματος ἐμποιεῖ, δι' ἣν δυνατοὶ γιγνόμεθα χωρεῖν τὸν θεόν. ἄλλη δ' ἐστὶν ἡ τοῦ θεοῦ παρουσία καὶ προτέρα ταύτης καὶ ἄνωθεν ἐναστράπτουσα. αὕτη τοίνυν οὐδενὸς ἀφέστηκε τῶν ἐχόντων διὰ τὴν τῆς οἰκειότητος συναφὴν πρὸς ἑαυτήν. πάρεστιν δ' εὐθὺς καὶ χρῆται ὡς ὀργάνῳ τῷ προφήτῃ οὔτε ἑαυτοῦ ὄντι οὔτε παρακολουθοῦντι οὐδὲν οἷς λέγει ἢ ὅπου γῆς ἐστίν.*)

Jamblich betont bei der Wechselwirkung von natürlichen und göttlichen Kräften nicht das zeitliche Nebeneinander, sondern Nacheinander, nicht die Mitwirkung, sondern die Vorbereitung durch den natürlichen Faktor. In verdünnter und verzerrter Form treten bei diesem späten Philosophen, der Magie und krassen Aberglauben zu verteidigen sucht, platonische Gedanken auf, von denen das gegebene Beispiel als leidlich gutes genügen mag. Weiter darauf einzugehen ist hier nicht der Ort[1].

---

[1] Außer der schon zitierten Literatur sei noch genannt:

Mezger: Artikel Divinatio in Paulys RE 1. Aufl.
Naegelsbach-Autenrieth: Homerische Theologie. Nürnberg 1861. S. 149—194.
Ders.: Nachhomerische Theologie. Nürnberg 1857. S. 157—191.
A. Bouché-Leclercq: Histoire de la Divination dans l'Antiquité, Paris 4 Bde. 1879 ff.
Schoemann-Lipsius: Griechische Altertümer. Bd. 2, Berlin 1902 (S. 284—351).
O. Gruppe: Griech. Mythologie u. Religionsgeschichte, München 1906, 2 Bde. (Bd. 2. S. 925 ff., 1234 ff., 1471 ff.

Wertvolle Angaben für einzelnes bei A. Lobeck: Aglaophamus, Königsberg 1838.
G. Wolff: Porphyrii de philos. ex oraculis haurienda, Berlin 1856 cap. IV.
Außerdem: R. Stabhlin: Motiv der Mantik im antiken Drama (RGVV XII 1, 1912).

Kapitel II

Προφήτης als Übersetzung eines ägyptischen Priestertitels

§ 1. Prolegomena[1]

Die Geschichte des Wortes *προφήτης* führt auf mancherlei verschlungene Pfade, die etwas abseits von der großen Straße liegen, auf der man gewöhnlich zu gehen pflegt, wenn man an dieses Wort denkt. Solchen Seitenwegen zu folgen ist nötig, auch wenn sie zunächst als Abwege erscheinen sollten. Ein sehr alter Nebenzweig unserer Wortgeschichte, der darum zuerst behandelt werden mag, findet sich auf ägyptischem Boden. In seinem epochemachenden Buch über Ägypten schreibt A. Erman II S. 392, man müsse sich hüten, die ägyptischen Propheten etwa mit den hebräischen zu vergleichen, Prophet sei hier nichts anderes als ein Wort für Priester, und in einer Anmerkung fügt er hinzu: „Warum die Griechen sie so benannten, ist noch zu untersuchen." Diese Anmerkung steht noch ebenso in der neuen Bearbeitung von Ranke (S. 330 Anm. 5). In den mehr als 35 Jahren, die seitdem vergangen sind, ist die Forschung in dieser Frage nicht weitergekommen, obwohl sich die Zahl der Zeugnisse beträchtlich vermehrt hat. Wenn man diese Frage beantworten wollte, so müßte man aus ägyptischen Inschriften zu ermitteln versuchen, welche Funktionen jener ägyptische Priester gehabt hat, und könnte weiterhin die Berichte der griechischen Schriftsteller zur Ergänzung heranziehen. Beides ist schon vor etwa 100 Jahren durch Drumann geschehen, der die großen ägyptischen Priesterdekrete durch Heranziehung griechischer Berichte zu erläutern suchte. Er muß schon Klage führen, daß die mangelhafte Kenntnis der griechischen Schriftsteller und dem entsprechend ihre unklare Berichterstattung daran schuld seien, daß wir von den Funktionen der ägyptischen Propheten so wenig wissen. W. Otto, den man als ausgezeichneten Kenner des hellenistischen Priestertums in Ägypten

[1] Die hier kurz zitierte Literatur ist am Ende des Kapitels ausführlicher aufgeführt.

bezeichnen darf, erklärt ebenfalls, daß man sich nicht verleiten lassen dürfte, diese Propheten irgendwie mit Orakeln in Verbindung zu bringen und sagt I S. 82 Anm. 1: „Eine befriedigende Erklärung, wieso die Griechen dazu gekommen sind, diese ägyptische Priestergruppe als προφῆται zu bezeichnen, vermag ich nicht zu bieten.“ Seit mehr als 100 Jahren hat man sich also vergeblich bemüht, diese Frage zu beantworten. Man weiß nur zu sagen, was diese Propheten nicht sind, aber dieses negative Resultat befriedigt nicht. Demgegenüber scheint uns von anderer Seite, nämlich von der religionsgeschichtlichen Forschung her, eine Deutung geboten zu sein. R. Reitzenstein (Die Hellenistischen Mysterienreligionen, 2. Aufl., 1920, S. 19) betont das enge Verhältnis zwischen dem Pharao und dem Gott und fährt fort: „Aber auch für den Priester bleibt bis zum letzten Ausgang des Heidentums die Offenbarung und das unmittelbare Schauen Wirkung und Höhepunkt des wahren Kultes; nur deshalb konnte man für die höchste Priesterklasse die griechische Bezeichnung ‚Prophet‘ wählen.“ Diese Erklärung ist allerdings bedenklich. R. spricht in diesem Buche von einem bestimmten Prophetentyp, nämlich dem Mysterienpriester, der zugleich Missionar, Leiter eines Kultes in kleinen Kreisen und Privatseelsorger ist. Er macht im Auslande für diesen Kult Propaganda, ist also an keinen Tempel als Beamter gebunden, wie R. S. 12 ausdrücklich hervorhebt. Dieser Typ eines Propheten dürfte nicht ohne weiteres mit jenen ägyptischen Tempelpropheten gleichzusetzen sein[1]. Aus diesem Grunde ist auch die Bemerkung Wetters (Der Sohn Gottes, Göttingen 1916, S. 45), der die ägyptischen Mysterienpriester, den προφήτης des Isiskultes mit dem ἀρχιπροφήτης bei ägyptischen Tempeln zusammenstellt, mit Vorsicht aufzunehmen. Gemeinsam ist doch nur der Titel, während die Funktionen ganz verschiedene gewesen sein können. In der neuesten Darstellung der ägyptischen Religion (Bertholet-Lehmann, Lehrbuch der Religionsgeschichte, Tübingen [4] 1925, S. 495) behauptet O. H. Lange, daß die ägyptische Religion nie angetastet sei, obwohl Perser, Griechen und Römer das Land nacheinander beherrschten. Griechische Anschauungen hätten keinen Einfluß gehabt, von Entwicklung sei keine Rede. Dem Namen nach hätte diese Religion Jahrhunderte fortbestanden, obwohl sie ihre geistige Bedeutung längst verloren hatte. Gewiß gibt es — wie die Texte der Ptolemäerzeit lehren — eine mystisch-pantheistische Spekulation, die aus einem Synkretismus erwachsen ist, aber daneben bestand die offizielle Religion weiter fort. Die Tatsache, daß diese Übersetzung in der Ptolemäerzeit auf-

[1] Kennen die alten Tempelpropheten wie jene Mysterienpropheten „unmittelbares Schauen“?

kommt, wo die Mysterienkulte Anklang und Verbreitung fanden, kann ja dazu verleiten, sie so zu deuten. Aber diese Lösung ist einseitig hellenistisch, es handelt sich doch zunächst um ein Übersetzungsproblem. Das Wort προφήτης ist ständige Übersetzung für ein ägyptisches Wort, das man deutsch mit „hm-ntr" umschreibt und das „Gottesdiener" bedeutet. Es ist uralt und kommt schon in der Priestergeschichte des älteren Ägypten vor. Was hier vonnöten wäre, ist eine begriffsgeschichtliche Untersuchung von seiten der Ägyptologen. Mit der Auskunft, daß man diese Gottesdiener als Priester schlechthin bezeichnet und als einen besonderen Stand, der am häufigsten vorkommt (so Erman-Ranke, S. 330f.), ist nicht viel anzufangen, zumal da dieser Begriff durch die geschichtliche Entwicklung in den verschiedenen ägyptischen Reichen Veränderungen erlitten hat. Solch eine Untersuchung, auf die sich der Forscher der späteren hellenistischen Zeit stützen könnte, ist leider nicht vorhanden, vielleicht unterblieb sie deshalb, weil die verhältnismäßig junge ägyptologische Forschung mit zentralen Aufgaben noch zu viel zu tun hat, vielleicht aus Quellenmangel, oder es liegt daran, daß die Spätzeit, um die es sich hier handelt, für den Ägyptologen wenig Interesse erregt. Immerhin wäre, um einseitige Orientierung zu vermeiden, ein Hand in Hand arbeiten notwendig. Wie kompliziert diese Frage von der ägyptischen Seite her gesehen ist, ergibt sich nicht allein aus der nichtssagenden Bezeichnung Gottesdiener, wie schon Otto richtig betont, sondern auch aus folgendem. Es besteht die Möglichkeit, daß die Propheten je nach dem besonderen Kultus eines bestimmten Gottes verschiedene Funktionen hatten, und es wäre verkehrt, von dem „Prophetenamt" als einer einheitlichen Größe zu reden, obwohl man von dem Prophetenstand mit mehr Recht reden kann. Doch hören wir vor einer abschließenden Beurteilung zunächst unsere Quellen.

§ 2. Inschriften der hellenistischen Zeit

Das eben genannte Übersetzungsproblem wird uns sofort deutlich an den ältesten Inschriften, die wir besitzen, den berühmten Priesterdekreten von Kanopus (239/8 v. Chr.) und Memphis (Rosettanum 197/6 v. Chr.), von denen uns neuerdings Spiegelberg eine bequeme Ausgabe des hieroglyphischen, demotischen und griechischen Textes samt entsprechenden Übersetzungen geschenkt hat, so daß sich auch der Nicht-Ägyptologe ganz gut zurechtfinden kann. Der Inhalt dieser beiden interessanten Dokumente berührt unsere Untersuchung nicht weiter, lediglich die Tatsache ist von Bedeutung, daß es vier Klassen

„Phylenpriester" gegeben hat und im Kanopum eine fünfte Klasse mit gleichen Rechten neu eingesetzt wird. Aus den Einleitungen dieser Dekrete ergibt sich folgende Anordnung der Priesterämter:

οἱ ἀρχιερεῖς	*καὶ προφῆται*	*καὶ οἱ εἰς τὸ ἄδυτον εἰσπορευόμενοι πρὸς τὸν στολισμὸν τῶν Θεῶν*
Hieroglyphisch: Vorsteher des Tempels	Propheten (hm-ntr)	Mysterienpriester (hrj-w-sšt') Der Zutritt z. Geheimen hat.
Demotisch: Lesonispriester (mr-šn)	Propheten	Die Priester, welche ins Allerheiligste gehen, um die Götter zu bekleiden.

Auf diese drei Gruppen folgen dann noch: *καὶ πτεροφόραι καὶ ἱερογραμματεῖς καὶ οἱ ἄλλοι ἱερεῖς οἱ συναντήσαντες ἐκ τῶν κατὰ τὴν χώραν ἱερῶν.*

Die ursprünglich griechisch geschriebenen Dekrete sind nachträglich für das Volk ins Demotische und Hieroglyphische übersetzt worden. Der Frage, warum die Griechen „Gottesdiener" mit *προφήτης* übersetzt haben, muß die andere gegenübergestellt werden, warum man bei der Rückübersetzung aus dem Griechischen in die Volkssprache des Landes „*προφήτης*" mit „Gottesdiener" identifizierte. Der Weg ist ein doppelter gewesen, und diese Inschriften setzen schon einen gewissen eingebürgerten Sprachgebrauch voraus. Die dritte Gruppe, welche in diesen Dekreten sehr umständlich übersetzt wird, heißt sonst mit einem kurzen Wort *στολιστής*. (Daß es unter diesen Stolisten wieder eine Rangordnung gibt, lehrt die Bezeichnung *πρωτοστολιστής* bei Preisigke 1170). Ferner ist zu bemerken, daß es eine besondere Gruppe „*ἱερεῖς*" gegeben hat (we'-^{e}b), die von den griechischen Schriftstellern nicht besonders erwähnt wird, da sie „*ἱερεύς*" nur als allgemeinen Titel, aber nicht als Klassenbezeichnung kennen (Otto I, S. 91); in dieser Beziehung sind die offiziellen Urkunden zuverlässiger. Über die priesterlichen Funktionen dieser Klasse, die in mehrere Untergruppen zu zerfallen scheint (*παστοφόροι, ὡρολόγοι, μοσχοθύται* u. a.), läßt sich nichts Genaues sagen. Der eigentümliche Sprachgebrauch bei den Griechen in Zusammenstellungen wie *προφῆται καὶ ἱερεῖς, στολισταὶ καὶ ἱερεῖς*, darf nicht dazu verleiten, in diesen *ἱερεῖς* eine besondere Gruppe zu sehen, sondern die genannten Gruppen sollen in ihrer Besonderheit aus den *ἱερεῖς* hervorgehoben werden. *προφῆται καὶ ἱερεῖς* = Priester, die dem Prophetenstand, *στολισταὶ καὶ ἱερεῖς* = Priester, die dem Stolistenstand angehören. Die *πτεροφόραι* und *ἱερογραμματεῖς* — in späterer Zeit als eine Gruppe unter dem zweiten Titel zusammen-

gefaßt — sind als heilige Schreiber Tradenten der Kultbücher und Vertreter der Gelehrsamkeit, bei denen sich der gebildete Grieche Auskunft holt (z. B. Lucian Philopseudes c 34 *ἀνὴρ τῶν ἱερογραμματέων, θαυμάσιος τὴν σοφίαν καὶ τὴν παιδείαν πᾶσαν εἰδὼς τὴν Αἰγυπτίων*)[1]. Was die Stolisten betrifft, so haben sie die Aufgabe, in das Allerheiligste zu gehen und die Götterbilder zu bekleiden. Schwieriger ist die Deutung der beiden ersten Titel. Wissen wir schon aus dem griechischen Tempelwesen, daß der *ἱερεύς* als Vorsteher des Heiligtums einen repräsentativen Posten bekleidete — auch der Titel „*ἀρχιερεύς*" kommt an griechischen Tempeln vor — so ist es ganz verständlich, daß die Griechen den ägyptischen Tempelleiter mit ihrem entsprechenden Titel benannten. Schwierigkeiten macht allein die Übersetzung von Gottesdiener mit *προφήτης*. Die Untersuchung des griechischen Tempelwesens hat ergeben, daß der Prophet — ob er nun Leiter eines Tempels ist oder einen *(ἀρχ)ιερεύς* über sich hat, spielt dabei keine Rolle — ausschließlich Beamter eines Orakels ist. Es erhebt sich nun die Frage, ob sich aus den Inschriften für die ägyptischen Tempel den griechischen ähnliche Funktionen nachweisen lassen. Aus den beiden genannnten Dekreten erfahren wir darüber nichts. Wenn uns in einer Inschrift des 2. vorchristlichen Jahrhunderts (Dittenberger 111, Stele aus der Zeit Ptolemäus VI., Fundort unbekannt) ein *προφήτης τοῦ Χνούβεως καὶ ἀρχιστολιστὴς τῶν ἐν Ἐλεφαντίνηι καὶ Ἀβάτωι καὶ Φίλαις ἱερῶν* begegnet, so wird diese Stelle auf eine Ämtervereinigung deuten. Dieser Prophet ist zugleich Vorsteher über die Stolisten verschiedener Tempel. Bestätigt wird diese Annahme aus den interessanten Dokumenten über einen Hauskauf in Faijum (11 u. 14/15 n. Chr. Preisigke 5231 ff., 5240, 5275). Hier wird uns ein gewisser Chairemon genannt, der *προφήτης καὶ ἀρχιστολιστὴς Σούχου θεοῦ μεγάλου* ist (5231). Als Prophet ist er zugleich Vorsteher der nachfolgenden Stolistenklasse. Daneben hat er noch einige andere Titel (*ὀρπέει* = Erbfürst, *τοπάεις* = Vorsteher, *ἐμνείθης* ist unsicher in der Deutung), die offensichtlich eine bloße Gräzisierung ägyptischer Worte darstellen und deren Deutung nicht immer sicher ist (s. a. die Titel des ebendort genannten Satabus und Preisigkes Anm. z. 5231). Daraus ergibt sich für uns, daß es im ägyptischen Tempelbetrieb eine ganze Reihe Titel oder Ämter gab, die im Griechischen nicht existierten, so daß man sich, anstatt sie zu übersetzen, mit einer bloßen Umschreibung begnügen mußte. Es bleibt auch unsicher, ob diese Bezeichnungen bloße Titel sind oder mit ihnen Ämter verbunden waren. Wenn der *προφήτης* „*ἀρχιστολι-*

[1] Über die *πτεροφόραι* und *ἱερογραμματεῖς* cf. Otto I S. 86 ff. und schon Drumann S. 114 ff.

στής" sein kann, so bezeichnet der Titel ἀρχιπροφήτης (cf. Otto I, S. 39 u. Anm. 5) nicht den angesehensten Propheten, sondern einen Tempelvorsteher, der den Propheten übergeordnet ist. Der Leiter des Isistempels zu Philae heißt z. B. ἀρχιερεύς und ἀρχιπροφήτης (Otto I, S. 44), umgekehrt kann auch ein Stolist vertretungsweise eine Prophetenstelle innehaben, und so begegnen uns (Pap. Straßb. 60 u. Pap. Rainer 121, cf. Otto I, S. 522 u. 83) στολιστὴς καὶ διάδοχος προφητείας als Titel desselben Mannes. Wir beobachten also hier eine Rangordnung, in der der Einzelne von unten nach oben aufsteigen kann. Der Leiter der größeren Tempel ist ἀρχιερεύς, an den kleineren kann ein προφήτης an der Spitze stehen oder einer von ihnen als ἀρχιπροφήτης zum Leiter erhoben sein. Daß eine Vererbung der Stellen von den Vätern auf die Söhne stattfand, läßt sich schon in den beiden großen Dekreten nachweisen, sollen doch die Söhne in dieselbe Klasse geschrieben werden wie die Väter (cf. Spiegelberg, S. 69f.). Die Vererbung solcher Stellen in derselben Familie läßt sich bis in die spätesten Inschriften nachweisen, wenn auch im Anfang der Sohn nicht immer den Rang des Vaters bekleidet. Prophetensöhne haben niedere Ämter, z. B. Preisigke 426. Smetchem, der Sohn des Propheten Pachomios, ist — anscheinend am selben Tempel — πρωτοστολιστής, also Angehöriger der auf die Propheten folgenden Klasse. In 5231 wird ein gewisser Χαιρήμων προφήτης ἐκ προφήτου genannt, entweder der Inhaber einer geerbten Prophetenstelle oder zumindest Sohn eines Priesters, der auch schon Prophet war. Der Erbgang war nicht immer Regel (cf. Otto, S. 228 Anm. 1), auch nicht immer möglich, wenn der Vater mehrere Söhne hatte, welche Priester wurden. Sie mußten dann erst niedere Stellen an demselben Tempel annehmen, ehe sie aufrücken konnten[1].

Was uns diese Darstellung deutlich macht, ist lediglich die Stellung des Propheten innerhalb der Priesterhierarchie, über seine Funktionen erfahren wir leider nichts. Sämtliche hier nicht weiter erwähnten Inschriften behandeln ausschließlich Verwaltungsgeschäfte, so z. B. wenn sich ein Priester an einen Propheten wegen Gehaltszahlung wendet (Äg. Urkunden aus Berlin IV 1195 Zeit 13 v. Chr.), weitere Rechnungen in den Amherst Pap. II 128, 56 und Berliner Äg. Urkunden IV 1194 und 1197, um nur diese Beispiele zu nennen. Die Regelung dieser Geldzahlungen betreffen den Propheten als Tempelvorsteher. Er wird aber auch daneben kultische Funktionen gehabt haben. Aus den sonst so wenig aufschlußreichen Inschriften können wir allerdings entnehmen, im Dienste welcher Gottheit die

[1] Den Stammbaum einer Priesterfamilie in Philae entwickelt W. Otto anschaulich I S. 209.

Propheten gestanden haben. Von Isispropheten in Philae hören wir des öfteren. Der früher erwähnte Chairemon (Preisigke 5231 u. a.) ist *προφήτης Σούχου θεοῦ μεγάλου*. Ein gewisser *Διόδωρος* (Amh. Pap. II 57, 2) ist *προφήτης Σοκνοπαίου θεοῦ μεγάλου*. Das am Anfang zerstörte Dekret von Euergetes II (Tebt. Pap. 6, 3) spricht vom *προφήτης θεῶν Εὐεργετῶν*. In Nr. 1197 der Berl. äg. Urkunden wird ein *προφήτης Ἁρψενήσιος καὶ Σαράπιος θεῶν μεγίστων* genannt. Griechische Einflüsse bei ägyptischen Tempeln sind auch erweisbar. In Nr. 1195 der letztgenannten Sammlung wendet sich ein ägyptischer Priester an den Propheten wegen Gehaltszahlung und muß, so schlecht es auch ausfällt, griechisch schreiben, da sein Vorgesetzter ein Grieche ist. Pap. Par. V, Kol. 3, 1 steht: *Ἁρμᾶις προφήτης Ἡφαίστου*. Trotz des griechischen Götternamens handelt es sich um einen einheimischen ägyptischen Priester. Der griechische Göttername steht hier für den ägyptischen. Man darf nicht etwa annehmen, daß zwei Gottheiten (z. B. Suchos und Apollo, Aphrodite und Hathor) in demselben Tempel nebeneinander verehrt wurden (cf. Otto I S. 8). Wenn endlich Pap. Tebt. I 140 ein *προφήτης Ἄρεως* (72 v. Chr.) eine private Zuwendung erhält, so wissen wir nicht, welchem ägyptischen Gott dieser Ares entspricht. Daß man aber von solchen Propheten auf ägyptischem Boden sprechen kann, zeigt uns eine erweiterte Verwendung dieses Titels gegenüber griechischem Sprachgebrauch. Eine Klärung der Verhältnisse wäre nur möglich, wenn man durch Jahrhunderte hin die demotischen und griechischen Inschriften nebeneinander beobachtete, um zu sehen, ob über die bloße Gleichsetzung von Namen und Titeln hinaus griechischer Einfluß auch in den Kult eingedrungen ist.

Daß ägyptische Propheten außerhalb des Landes gewirkt haben, läßt sich aus zwei Inschriften in Rom erweisen.

Inscr. Graec. XIV 1084: *Ἡ ἱερὰ τάξις τῶν Παιανιστῶν τοῦ ἐν Ῥώμῃ Διὸς Ἡλίου μεγάλου Σαράπιδος καὶ θεῶν Σεβαστῶν ἐτείμησαν Ἔμβην προφήτην, πατέρα τῆς προγεγραμμένης τάξεως. . .*

Die Päanisten sind Päanensänger des Zeus Sarapis, die Nero vermutlich nach Rom holte (cf. Boeckh III S. 777). Der genannte Prophet ist ein ägyptischer. Nach der folgenden Zeitangabe gehört die Inschrift ins Jahr 146 p. Chr.

Ebenda 1108c berichtet von einem Athleten Nicetes, der als Sohn vornehmer Eltern früh nach Rom kam und dort in den Wettkämpfen viele Siege errang. Er war vermutlich Prophet des Sarapis und der Isis. Aus den beiden Inschriften läßt sich nicht ersehen, ob diese Bezeichnung *προφήτης* nur Titel war, oder ob diese Leute ein priesterliches Amt versahen. Eine weitere Inschrift bei Boeckh 6406, die

einen „*Ὠνείας ἀρχιερεὺς καὶ προφήτης*“ nennt, ist des Eigennamens wegen vielleicht jüdischen Ursprungs, während die beiden Titel in dieser Zusammenstellung für Ägypten bezeugt sind. Wir können uns nicht wundern, daß in der Weltstadt Rom mit den verschiedenen Fremden auch zugleich deren Götter eingewandert sind.

§ 3. Die Berichte griechischer Schriftsteller

Wenn man von kurzen Notizen des Hekataeus Milesius absieht, ist Herodot der erste, welcher uns ausführlich über Ägyptens Religion berichtet. Zwischen 445 u. 432 hat er das Land selbst durchwandert und die dortigen Priester eingehend befragt. Bei ihm begegnen wir einer weitgehenden Gleichsetzung ägyptischer Gottheiten mit griechischen (II 42. 83). Herodot läßt sich von den dortigen Priestern erzählen, daß die griechischen Orakelstätten auf zwei ägyptische „*γυναῖκες ἱέρειαι*“ zurückgehen (II 54. 55). Ist er auch der Ägyptomanie verdächtig, der nach ihm noch manche andere Griechen erlegen sind, welche die weit ältere Kultur dieses Landes anstaunten, so ist doch die Tatsache wichtig, daß er von Orakelstätten spricht, aber niemals *προφῆται* nennt, sondern sich stets des allgemeineren Ausdrucks *ἱερεῖς* bedient[1]. Plato, der Tim. 21 e—22 a mitteilt, daß Solon in Ägypten gewesen sei und die Priester nach der Vergangenheit des Landes befragt habe, ohne viel zu erfahren (der Priester sagte: das Volk zerfalle in drei Stände *ἱερεῖς, μάχιμοι* und *τεχνῖται*), der Polit. 290 d—e von dem *σχῆμα τῶν ἱερέων καὶ τῶν μάντεων* und ihrem Ansehen redet, gebraucht auch das Wort *προφήτης* nicht. Zum ersten Male, soweit die vorhandene griechische Literatur ergibt, wird Alk. II 148 d—149 c von einem Propheten für Ägypten gesprochen. Die Athener haben eine Gesandtschaft zum Orakel des Jupiter Ammon geschickt mit der Anfrage, weshalb sie trotz ihrer prunkvollen Opfer nicht von den Göttern vor den Lacedämoniern bevorzugt werden, die ihnen in diesem Punkte weit nachstehen. *ἄλλο μὲν οὐθὲν ἀποκριθῆναι τὸν προφήτην — τὸν γὰρ θεὸν οὐκ ἐᾶν δῆλον ὅτι — καλέσαντα δὲ αὐτὸν, Ἀθηναίοις φάναι, τάδε λέγει Ἄμμων· φησὶν ἂν βούλεσθαι αὑτῷ τὴν Λακεδαιμονίων εὐφημίαν εἶναι μᾶλλον ἢ τὰ ξύμπαντα τῶν Ἑλλήνων ἱερά.*

Sokrates — er erzählt diese Geschichte — demonstriert an dem Ausspruch des Gottes, daß es aufs Herz und nicht auf Opfer an-

[1] Einer höheren Priesterklasse haben diese Leute nicht angehört. Was sie — wie die *ἑρμηνέες*, deren Herodot sich auch bediente und deren Verlogenheit bekannt ist — Herodot mitteilten, ist teils oberflächlich, teils falsch. Dazu kommt des Geschichtsschreibers Manier, möglichst äg. Gottheiten mit griechischen zu identifizieren (cf. Alfred Wiedemann: Herodots zweites Buch, Leipzig 1890, S. 28—31).

komme. Gefragt wird im Zusammenhang (148 E) nach der Meinung der *θεοί*, in der Antwort spricht Ammon, 150 A aber heißt es „*ὁ θεὸς καὶ θεῶν προφήτης*". *Ἄμμων = οἱ θεοί*, wie schon bei Homer Zeus und *θεοί* promiskue gebraucht wird. Interessant ist an dieser Erzählung die Betonung der starken Abhängigkeit des Propheten von seinem Gott. Er kann nicht mehr sagen als der Gott zuläßt und leitet seine Verkündigung ein mit einem: *τάδε λέγει Ἄμμων*. Der Redende ist Ammon, der Prophet nur sein Mund. Die Vorstellung von dem Orakelbetrieb dieses Heiligtums ist durchaus griechisch, besser gesagt platonisch. Um zunächst die Berichte über das Ammonsorakel zu Ende zu bringen, so erwähnt Ephorus Cumanus von Lysander, daß er die Propheten des Jupiter Ammon zu bestechen versucht habe, diese hätten sich durch eine Gesandtschaft in Sparta über ihn beschwert. Im Gegensatz zu dem Bericht bei Pseudo-Plato ist hier von mehreren Propheten die Rede. Das Fragment steht bei Plutarch Lysander 25 (cf. Hopfner S. 51). Bei Diodor XIV 13 (Hopfner S. 143) steht die Geschichte ausführlicher, er spricht aber von „*οἱ τοῦ μαντείου προεστῶτες*", nicht von Propheten. Endlich spielt diese Orakelstätte noch eine Rolle in der Tradition von dem bekannten Alexanderzug. Callisthenes Olynthius (ca. A. 350) erzählt, daß dem Alexander auf seinem Zuge zu dieser Orakelstätte zwei Raben als Wegweiser gedient hätten. Der Prophet des Ammon begrüßte ihn als Sohn des Gottes (*ὁ μὲν προφήτης αὐτὸν ὁ Ἄμμωνος ἀπὸ τοῦ θεοῦ χαίρειν, ὡς ἀπὸ πατρός*). Diese Fassung steht bei Plutarch Alex. 27. Ähnlich berichtet Strabo XVII p. 814 (Hopfner S. 57, 58) mit dem Hinzufügen, daß das Orakel zu seiner Zeit sehr verloren habe. Wichtig ist die Bemerkung des Strabo, das Orakel sei nicht wie in Delphi und Milet durch Worte erteilt, *οὐχ ὥσπερ ἐν Δελφοῖς καὶ Βραγχίδαις τὰς ἀποθεσπίσεις διὰ λόγων, ἀλλὰ νεύμασι καὶ συμβόλοις τὸ πλέον . . . τοῦ προφήτου τὸν Δία ὑποκριναμένου.*

Der Priester muß die Symbole ausdeuten und in Worte formen. Das Orakel wurde durch das Götterbild selbst erteilt, das sich auf einer Barke befand, die herumgetragen wurde, und bei der Fortbewegung Zeichen gab (s. den Artikel Ammoneion in Pauly-Wissowa, RE I[1]). Lukian nimmt auf dieses Ereignis Bezug Dial. mort. 14, 5. Philipp von Macedonien fragt seinen Sohn Alexander: *χρήσιμον ἐδόκει σοι τὸ παρέχειν σεαυτὸν ἐξαπατηθησόμενον ὑπὸ τῶν προφητῶν;* Dieser erklärt, er habe sich das Orakel aus politischen Gründen gefallen lassen, worauf der Vater erwidert, es sei doch lächerlich, daß ein Göttersohn ärztlicher Hilfe bedürfe und vor den Augen der anderen

[1] So geschah es auch beim Amon in Theben (cf. Ad. Erman: Die ägyptische Religion, Berlin 1905, S. 166 ff. Über den libyschen Jupiter Ammon vgl. ebendort S. 196 ff.).

eine klägliche Rolle spielte. *ταῦτα γέλως ἦν τοῖς ὁρῶσιν, ἢ καὶ ὁ Ἄμμων γόης καὶ ψευδόμαντις ἠλέγχετο καὶ οἱ προφῆται κόλακες.*

Hier wirkt die bei den klassischen Dichtern schon angetroffene Vorstellung nach, daß die Gottheit *μάντις* ist, ihre Diener *προφῆται* sind. Ob es an dieser Orakelstätte einen oder mehrere Propheten gegeben hat, darüber ist die Tradition schwankend. Beziehungen zu Griechenland haben sehr frühe bestanden. Nach Pausanias V 15, 11 gab es seit alter Zeit Verbindungen mit Elis, auch Kroisos wandte sich dahin (Herodot I 46), Hannibal erhielt einen „*χρησμός*" (Pausanias VIII 11, 11). Sämtliche griechischen Berichte zeigen indes, wie sehr die Auffassung von diesem „*χρηστήριον*" gräzisiert worden ist, lediglich die späte Notiz bei Strabo verrät uns, wie wenig doch dieses Orakel mit den griechischen Ähnlichkeit hatte. Kehren wir nach diesem Exkurs über das Libysche Orakel zur allgemeinen Schilderung der ägyptischen Priester zurück, so ist Isokrates (436—338) der nächste in der Reihe. Er berichtet in seinem Busiris 8, 23, daß dieser König den Priestern durch Tempeleinkünfte einen sorglosen Lebensunterhalt sicherte, damit sie sich ungestört den Wissenschaften hingeben konnten und zwar *τοὺς μὲν πρεσβυτέρους ἐπὶ τὰ μέγιστα τῶν πραγμάτων ἔταξεν, τοὺς δὲ νεωτέρους ἀμελήσαντας τῶν ἡδονῶν ἐπ' ἀστρολογίᾳ καὶ λογισμοῖς καὶ γεωμετρίᾳ διατρίβειν ἔπεισεν.* Bei diesen Priestern soll Pythagoras die Philosophie erlernt haben. Auch Aristoteles spricht Metaphys. I 1 (Hopfner S. 54) allgemein von *ἱερεῖς*, die sich mit Mathematik beschäftigen. *περὶ Αἴγυπτον αἱ μαθηματικαὶ πρῶτον τέχναι συνέστησαν· ἐκεῖ γὰρ ἀφείθη σχολάζειν τὸ τῶν ἱερέων ἔθνος*". Manetho Sebennyta (285—247), der bei Josephus Contra Apionem I 26 (Hopfner S. 69) ausgeschrieben ist, erzählt vom Einfall der Hyksos, die Städte und Dörfer verwüsteten *καὶ τοῖς αὐτοῖς ὀπτανίοις τῶν σεβαστευομένων ἱερῶν ζῴων χρώμενοι διετέλουν καὶ θύτας καὶ σφαγεῖς τούτων ἱερεῖς καὶ προφήτας ἠνάγκαζον γίνεσθαι καὶ γυμνοὺς ἐξέβαλλον* (Hopfner S. 71).

Wenn wir Josephus zutrauen dürfen, daß er richtig zitiert, so begegnen uns bei Manetho zum ersten Male „*ἱερεῖς καὶ προφῆται*" für ägyptische Priester. In einem Fragment bei Syncellus (Hopfner S. 74) hat dieser Manetho den Titel „*ἀρχιερεὺς τῶν ἐν Αἰγύπτῳ εἰδωλείων*", späterhin nennt er sich in einem Brief an Ptolemäus Philadelphus *ἀρχιερεὺς καὶ γραμματεὺς τῶν κατ' Αἴγυπτον ἱερῶν ἀδύτων*, also nicht *προφήτης*, obwohl er auf Grund des Studiums alter Schriften dem König die Zukunft kündet: *ἐπιζητοῦντι σοι περὶ τῶν μελλόντων τῷ κόσμῳ γίγνεσθαι καθὼς ἐκέλευσάς μοι, παραφανήσεταί σοι, ἃ ἔμαθον ἱερὰ βιβλία γραφέντα ὑπὸ τοῦ προπάτορος τρισμεγίστου Ἑρμοῦ.*

Wenn dieses Fragment echt ist, so ergibt sich, daß ein Tempelvorsteher (*ἀρχιερεύς*) als *γραμματεύς* die Zukunft ausdeutet, indem er aus alten Urkunden Rückschlüsse zieht. Daß dabei die heiligen Schriften des *Ἑρμῆς τρισμέγιστος* genannt werden, sei zunächst als interessant vermerkt, ebenso die Tatsache, daß bei diesem Schriftsteller des 3. vorchristlichen Jahrhunderts, der selber Ägypter war, die Bezeichnung *προφήτης* zum ersten Male für ägyptische Priester belegt ist. Die ältesten Inschriften sind einige Jahrzehnte jünger.

Mit einem großen Sprung kommen wir nun zu den griechischen Schriftstellern der Kaiserzeit. In seinem großen, aus Exzerpten ziemlich willkürlich komponierten Werke hat uns der unter Augustus blühende Diodorus Siculus eine Schilderung der ägyptischen Priesterschaft gegeben (I 73 cf. Hopfner S. 122f.). Bezeichnend ist schon, daß er ganz allgemein von einem *σύστημα τῶν ἱερέων* redet, welches im Lande neben dem König die zweite Stelle einnimmt. Nicht Einzelne, sondern Viele verrichten an einem Tempel den Gottesdienst, sie vererben ihr Amt ihren Kindern (*τὴν ὁμοίαν τοῦ βίου προαίρεσιν τοῖς ἐκγόνοις*). Diese Notiz entspricht durchaus den Angaben des Kanopums (Spiegelberg 69f.) Es wird auch richtig sein, daß diese Priester dem König als Erzieher und Ratgeber zur Seite stehen. Nach 73, 4 sind sie in der Lage die Zukunft zu deuten *διὰ μὲν τῆς ἀστρολογίας καὶ τῆς ἱεροσκοπίας τὰ μέλλοντα προσημαίνοντες, ἐκ δὲ τῶν ἐν ταῖς ἱεραῖς βίβλοις ἀναγεγραμμένων πράξεων τὰς ὠφελῆσαι δυναμένας παραναγινώσκοντες.*

Drei Mittel stehen ihnen dabei zur Verfügung, Astrologie, Opferschau und Ausdeutung heiliger Schriften. Da Diodor nicht den Versuch macht, dieses „*σύστημα τῶν ἱερέων*“ nach seinen Rangordnungen und Funktionen aufzuzählen, so wissen wir nicht, ob die drei genannten Methoden der Weissagung auf die Priesterstände verteilt waren oder ganz allgemein von ihnen gehandhabt wurden. Immerhin ist soviel erkennbar, daß hier die Prophetie als Wissenschaft betrieben wird. Deutlicher in dieser Beziehung ist Josephus. Nach Ant. II 9 § 2 (ed. Niese) soll der Befehl des Pharao zum Kindermord auf die Meldung eines *ἱερογραμματεύς* hin erfolgt sein, daß nämlich den Israeliten *κατ' ἐκεῖνον τὸν καιρὸν τεχθήσεσθαί τινα, ὃς ταπεινώσει τὴν τῶν Αἰγυπτίων ἡγεμονίαν.* Dem wird die Bemerkung hinzugefügt „*καὶ γάρ εἰσι δεινοὶ περὶ τῶν μελλόντων τὴν ἀλήθειαν εἰπεῖν*“ (sc. *οἱ ἱερογραμματεῖς*). Nach Josephus zeichnet sich also der auf die Propheten folgende Stand der *γραμματεῖς* besonders durch Wahrsagekunst aus. Sollten sie mit den „*παραναγινώσκοντες*“ des Diodor identisch sein? In diesen Zusammenhang gehört auch eine Notiz Heliodors (Aetiopica III 16, ed. Bekker S. 92f.), wo er von zwei Arten der Sophia spricht,

die erste ist *δημώδης, .. πρὸς οὐδὲν ἀγαθὸν .. προσιοῦσα .. ἡ δὲ ἑτέρα, .. ἀληθῶς σοφία, ... ἣν ἱερεῖς καὶ προφητικὸν γένος ἐκ νέων ἀσκοῦμεν, ἄνω πρὸς τὰ οὐράνια βλέπει ... ἄστρων κίνησιν ἐρευνῶσα καὶ μελλόντων πρόγνωσιν κερδαίνουσα ...*

Zu beachten ist wieder, daß die „*πρόγνωσις μελλόντων*“ durch Astrologie gewonnen wird. So sagt es ja auch Diodor. Wenn wir die Verbindung “*ἱερεῖς καὶ προφητικὸν γένος*“ übersetzen dürften „wir Priester und prophetische Klasse, d. h. wir Priester, die die Klasse der Propheten bilden“, so ergäbe sich, daß die Propheten als Vertreter der wahren Weisheit die Zukunft aus den Sternen deuten. Auch sonst redet Heliodor (S. 26, 12; 193, 5) vom *προφητικὸν γένος* oder „*προφητικῶν καὶ ἱερατικῶν γένος*“ in demselben Sinne, wie eben III 16. Wenn der III 11 genannte „*προφήτης τῆς Ἴσιδος*“ sich I 19 als „*παῖς προφήτου*“ bezeichnet, der durch seinen jüngeren Bruder widerrechtlich aus der Prophetenstelle verdrängt sei, so haben wir hier nicht nur ein schönes Beispiel für die aus den Inschriften schon bekannte Erblichkeit dieser Stellen, sondern auch den klaren Beweis, daß Heliodor in diesem Roman durch den Mund dieses Vertriebenen den Prophetenstand schildert. Es fragt sich nur, ob der Schriftsteller richtig unterrichtet war und wir trotz der romanhaften Darstellung dahinter zuverlässige Angaben vermuten dürfen. Wäre es erlaubt, Diodors „*διὰ τῆς ἀστρολογίας προσημαίνοντες*“ mit Heliodors „*προφητικὸν γένος*“, und des Josephus „*ἱερογραμματεῖς*“ mit Diodors „*παραναγινώσκοντες*“ zu identifizieren, so hätten wir zwei Klassen von Weissagern vor uns, *προφῆται*, die aus den Sternen, und *γραμματεῖς*, die aus heiligen Schriften die Zukunft deuten[1]. Auf jeden Fall sind die Propheten die angeseheneren. Dieser Vermutung scheint mir Porphyrius nicht zu widersprechen, der (de abstinentia IV 8) dem Chairemon nachschreibt: *τὸ μὲν κατ᾽ ἀλήθειαν φιλοσοφοῦν ἐν τε τοῖς προφήταις ἦν καὶ ἱεροστολισταῖς καὶ ἱερογραμματεῦσιν, ἔτι δὲ ὡρολόγοις.* Zwar ist hier nur von Philosophieren die Rede, aber es wird behauptet, wirkliche Wissenschaft würde nur von den Phylenpriestern getrieben, die in den Priesterdekreten an erster Stelle stehen. Ihnen

[1] *Ἐν δὲ τῇ Ἡλίου πόλει καὶ οἴκους εἴδομεν μεγάλους, ἐν οἷς διέτριβον οἱ ἱερεῖς. μάλιστα γὰρ δὴ ταύτην κατοικίαν ἱερέων γεγονέναι φασὶ τὸ παλαιὸν φιλοσόφων ἀνδρῶν καὶ ἀστρονομικῶν.* Daß die Priester in Heliupolis Philosophen und Astronomen gewesen seien, bemerkt Strabo XVII 1 (806) bei Hopfner S. 158. Dasselbe für die Priester in Theben XVII 1 (816) = Hopfner S. 466. Chairemon, der als „*Αἰγύπτιος ἱερογραμματεύς*“ gilt, sagt von ihnen *μετροῦσι δὲ τὰς οὐρανίους κινήσεις ὡς ἄριστα καὶ τὸν ἥλιον θεὸν ἥγηνται μέγιστον* . . . (Hopfner S. 184). Wenn der Prophet von Heliupolis schon im Ägyptischen der alten Zeit „der im Schauen Größte“ heißt, so bezieht sich das auf Astronomie und erweist die Notizen der griech. Schriftsteller als richtig.

wird das übrige Priestervolk (*τὸ δὲ λοιπὸν τῶν ἱερέων καὶ παστοφόρων καὶ νεωκόρων πλῆθος*) als nicht gleichwertig nachgeordnet. Setzt man die „*σοφία*“ und das „*φιλοσοφοῦν*“ auf Konto des griechischen Schriftstellers, so bleibt immer noch die genaue Angabe der Rangordnung wertvoll, aus der wir ersehen, daß die Propheten unter den wissenschaftlich gebildeten Priestern die erste Stelle einnehmen. Diese Wertschätzung ergibt sich auch aus der Angabe des Bischofs Synesius, der uns in seiner Schrift De providentia (Migne Bd. 66 S. 1221), worin er sich zum Anwalt der bedrängten Ägypter macht, eine Königswahl schildert. Nahe dem Königszelt befinden sich die Priester nach ihrer Rangordnung (*τάξις*) und die „*προφητικὴ ψῆφος*“ gilt zehnmal so viel als die der übrigen Priester. Epiphanius (Expositio fidei ed. Migne Bd. 42 S. 803/4) vergleicht die ägyptischen Propheten mit den Gazarenern der Babylonier, den Brahmanen der Inder, den Hierophanten der Griechen und den stoischen Philosophen (*παρὰ δὲ Αἰγυπτίοις προφῆται καλούμενοι, τῶν τε ἀδύτων καὶ ἱερῶν ἀρχηγοί*).

Ihre führende Rolle wird damit zugegeben. Der Christ Epiphanius stellt seinem Glauben die Häupter der heidnischen Religionen gegenüber, und da sind für Ägypten die Propheten obenan.

Wenn Aelian in seiner Sammlung seltsamer Tiergeschichten (de natura animalium ed. Hercher XI 10 bei Hopfner S. 423 f.) erzählt, daß die *γραμματεῖς τῶν ἱερῶν* (*οἵσπερ οὖν μάθημα παιδὶ ἐκ πατρὸς παραδοθέν*) oder — ein wenig später — die *γραμματεῖς ἱεροὶ καὶ προφῆται* hervorragend an der Auffindung und Einholung des memphitischen Stieres beteiligt sind, so sieht man auch hier nicht deutlich, ob der Schriftsteller die beiden Gruppen genau abgrenzen will, zumal zuerst gesagt wird, daß die „*γραμματεῖς ἱεροί*“ an den Ort reisen, wo das heilige Tier geboren ist, während es hernach von „*γραμματεῖς καὶ προφῆται*“ feierlich eingeholt wird. Vielleicht ist der Vorgang so zu denken, daß die „*γραμματεῖς*“ als die Kenner der Kultschriften und des Festkalenders die vorbereitenden Ermittlungen anstellen und die Propheten als Tempelvorsteher sich hernach an der Feier beteiligen. Diese Unterscheidung erscheint allerdings zweifelhaft, wenn Aelian am Ende dieses Berichts eine Sage über die Entstehung des Stierkultes in Memphis als einen *λόγος τῶν προφητῶν οὐ πᾶσιν ἔκπυστος* bezeichnet. Ein deutlicher Unterschied zwischen *προφήτης* und *γραμματεύς* wird nicht gemacht.

Wenn Macrobius Saturn VII 13, 9 von den „sacerdotes, quos prophetas vocant“ mitteilt, daß sie an den Götterbildern eine besondere Zeremonie vollzogen (digitum confectis odoribus inlinere), und sich diesen Vorgang von dem „princeps eorum“ erklären läßt, dann haben sie danach auch mit dem Kult zu tun gehabt. Heliodor behauptet

Aeth. III, 11, daß der Isisprophet in Memphis keinen Wein trinken dürfe. Das mag eine besondere Vorschrift an diesem Tempel sein. Was es mit des Propheten Vorrecht auf sich hat, allein die heiligen Bücher über den Nil lesen zu dürfen, war schon Drumann ungewiß. Doch bringt sie auch Aelius Aristides (or. *Αἰγύπτιος* Anfang), der einem Freunde über den Nil berichten will, mit heiligen Schriften in Verbindung. Er will sich seine Kenntnisse aus Büchern verschafft und mit den Propheten Messungen an Ort und Stelle vorgenommen haben (*ἐκμετρήσας αὐτὸς μετὰ τῶν παρ' ἑκάστοις ἱερέων καὶ προφητῶν*). Wenn endlich Jamblichus (de myst. ed. Parthey Pag. 3 Z. 9) einen *ἐν γράμμασι διαλεγόμενον ἤ τινα ἄλλον προφήτην Αἰγυπτίων* nennt, so macht er auch hier keinen deutlichen Unterschied zwischen *προφήτης* und *γραμματεύς*.

Daß Lukian, der ca. 176 ägyptischer Verwaltungsbeamter war, von Propheten gelegentlich in seinen Schriften redet, ist selbstverständlich. Dieser Spötter, der sich so leicht kein Objekt entgehen ließ, macht sich de sacrif. 14 über die Tiergestalten der ägyptischen Götter lustig und erwähnt dabei „kahlgeschorene Propheten". Gallus § 18 bindet der Hahn dem Schuster Mikyllus die Mär auf, in einer früheren Existenz sei er Pythagoras gewesen und habe seine Weisheit von den Propheten in Ägypten bezogen. Lukian macht sich hier über die Ägyptomanie seiner Zeitgenossen lustig (cf. Clemens Alexandrinus Strom. I, 15, 69, 1—3 = Hopfner S. 369 o. *ἱστορεῖται Πυθαγόρας μὲν Σώγχιδι τῷ Αἰγυπτίῳ ἀρχιπροφήτῃ μαθητεῦσαι, Πλάτων δὲ Σεχνούφιδι τῷ Ἡλιοπολίτῃ . . .*). Haben wir bisher bei den Berichten über die ägyptischen Propheten niemals etwas über Orakel gehört, so füllt Lukian diesen Mangel aus. Deor. conc. 10—11 läßt er den *Μῶμος* zu Zeus sagen *τί δὲ βουλόμενος καὶ ὁ ποικίλος οὗτος ταῦρος ὁ Μεμφίτης προσκυνεῖται καὶ χρᾷ καὶ προφήτας ἔχει*; Aus diesem „*χρᾷ καὶ προφήτας ἔχει*" ergibt sich deutlich, daß die Propheten als Verkünder eines göttlichen Orakels gedacht sind. Hat ein solches wirklich bestanden, oder schloß Lukian aus dem Vorhandensein von Propheten auf ein bestehendes Orakel? Ich glaube, wir dürfen ihm einige Kenntnis zutrauen, da er doch selbst in Ägypten war. Zum Beweise führe ich de Syria Dea 36 (Hopfner S. 315) an.

μαντήια πολλὰ μὲν παρ' Ἕλλησι, πολλὰ δὲ καὶ παρ' Αἰγυπτίοισι, τὰ δὲ καὶ ἐν τῇ Λιβύῃ καὶ ἐν τῇ Ἀσίῃ πολλά ἐστιν. ἀλλὰ τὰ μὲν οὔτε ἱερέων ἄνευ καὶ οὔτε προφητέων φθέγγονται, ὅδε δὲ (eine Apollonstatue in Hierapolis) *αὐτός τε κινέεται καὶ τὴν μαντηίην ἐς τέλος αὐτουργέει.*

Lukian behauptet die Existenz von Orakelstätten in Griechenland, Kleinasien, Libyen und Ägypten und hebt, wie diese Stelle zeigt, einen bedeutsamen Unterschied zwischen jenen und dem in

Hierapolis hervor. Hier gebe die Apollostatue selbst die Antwort durch Bewegungen, während sonst die Mithilfe von Priestern und Propheten nötig sei. So einzigartig ist diese Erscheinung indessen nicht, haben wir doch gehört, daß im Orakel des Jupiter Ammon sich ein ähnlicher Vorgang abspielt.

Zuguterletzt muß noch ein genauer, d. h. ins Einzelne gehender Bericht behandelt werden, den Clemens Alexandrinus Strom. VI 4, 35 ff. bringt. Dort finden wir eine genaue Rangordnung der Priester von unten nach oben. 1. *ὁ ᾠδός*. Er kann zwei Hermesbücher auswendig, die „*ὕμνους θεῶν*“ und einen „*ἐκλογισμὸς βασιλικοῦ βίου*“ enthalten. 2. *ὁ ὡροσκόπος*. Er trägt ein *ὡρολόγιον καὶ φοίνικα ἀστρολογίας* (den Vogel des Re) und kann die vier astrologischen Hermesbücher auswendig. 3. *ὁ ἱερογραμματεύς*. Er trägt „*πτερὰ ἐπὶ τῆς κεφαλῆς καὶ βιβλίον ἐν χερσὶ καὶ κανοῦν*“, kennt die Geographie Ägyptens, des Nils sowie die Vorschriften über die Zurüstung und Ausstattung des Tempels, dargelegt in 10 Hermesbüchern. 4. *ὁ στολιστὴς „ἔχων τὸν τῆς δικαιοσύνης πῆχυν καὶ τὸ σπονδεῖον“*. Er kennt die *Παιδευτικὰ καὶ Μοσχοσφραγιστικά*, desgleichen den Festkalender, insgesamt 10 Bücher. 5. *ὁ προφήτης*, mit dem Wasserkrug im Busen. Er ist *προστάτης τοῦ ἱεροῦ καὶ ἐπιστάτης τῆς διανομῆς τῶν προσόδων* d. h. Tempelvorsteher und Schatzmeister und kann 10 Hermesbücher auswendig (*περὶ θεῶν, περὶ νόμων* und *περὶ ἱερέων παιδείας*). Aus dem Titel des letzten Buches ergibt sich, daß er die Erziehung der angehenden Priester zu überwachen hatte. Der Kirchenvater hat hier Stände von Priestern angegeben, die auch sonst gut bezeugt sind. Die Verteilung der hermetischen Schriften auf sie, deren Endfassung zu des Clemens Zeit vermutlich noch gar nicht vorhanden war, ist mit großer Vorsicht aufzunehmen. Auch was er über den Wasserkrug als Symbol des Propheten behauptet, erweckt Bedenken; denn schon Drumann S. 99 f. bietet Belegstellen dafür, daß dieser Wasserkrug auch Nicht-Propheten zugeschrieben wird. Aus dieser Schilderung geht überhaupt nicht deutlich hervor, ob Clemens einen bestimmten Tempel dabei im Auge hat oder ganz allgemein die Priesterschaft Ägyptens schildern will. Immerhin ist die Angabe seiner Rangordnung eines Vergleichs wert mit der der amtlichen Priesterdekrete und des Porphyrius. Die amtlich an vierter Stelle genannten *πτεροφόραι* sind bei Clemens ausgefallen, ebenso bei Porphyrius. Bei beiden Schriftstellern fehlen die *ἀρχιερεῖς*, welche schon Herodot II 37. 143 neben den allgemeinen „*ἱερεῖς*“ ausdrücklich hervorhebt. Das mag sich so erklären, daß Clemens Propheten als Tempelvorsteher kennt. Die Stolisten haben hinter den Propheten ihren Platz behalten. Der *πτεροφόρας* mag mit dem *ἱερογραμματεύς* verschmolzen sein, der auch

seine alte Stelle innehat. Aus den niederen Priestern ragt neuerdings der *ὡρολόγος* bzw. *ὡροσκόπος* hervor, der jetzt an 4. Stelle steht (Reihenfolge: *προφήτης — στολιστής — ἱερογραμματεύς — ὡροσκόπος*). Das Bild hat sich gegenüber der älteren Zeit verändert, die Propheten behalten aber bei den griechischen Schriftstellern unbestritten den 1. Platz. Wenn uns bei ihnen so häufig Propheten und *γραμματεῖς* nebeneinander begegnen unter Ausfall der Stolisten, so erklärt sich das daraus, daß sie den Fremden Auskunft gaben und bei der Einsicht der heiligen Bücher behilflich waren, während die im Kultus beschäftigten Stolisten mit den Fremden gar nicht in Berührung kamen. Daß die Berichte der griechischen Schriftsteller uns über die Aufgaben des Propheten klare Auskunft gäben, läßt sich nicht behaupten. Ganz abgesehen davon, daß die älteren Quellen von Herodot bis Diodor nur allgemein von „*ἱερεῖς*“ sprechen, ist bei genaueren Berichten der Unterschied zwischen *προφῆται* und *γραμματεῖς* verwischt. Schuld an diesen Unklarheiten ist teilweise die große Zurückhaltung der Ägypter, klagt doch Strabo „*τὰ πολλὰ δὲ ἀπεκρύψαντο οἱ βάρβαροι*“ und Dio Chrysostomus, der vieles aus der Geschichte Ägyptens „*παρὰ τῶν ἐν Αἰγύπτῳ ἱερέων*“ erfahren haben will, gibt zu, daß die Priester mit ihren Mitteilungen sehr sparsam seien. Interessant ist die Begründung, die diese Leute dafür angeben; sie drückt nicht nur die stille Verachtung eines uralten Kulturvolkes gegenüber den wißbegierigen Fremden aus, sondern enthält zugleich eine harte, aber sicher nicht ganz unzutreffende Charakteristik der Griechen (Hopfner S. 211): *ἀλαζόνες εἰσὶν οἱ Ἕλληνες καὶ ἀμαθέστατοι ὄντες πολυμαθεστάτους ἑαυτοὺς νομίζουσιν· . . τούτου δὲ αἴτιον ἔφη εἶναι ὅτι φιλήδονοί εἰσιν οἱ Ἕλληνες· ἃ δ' ἂν ἀκούσωσιν ἡδέως τινος λέγοντος, ταῦτα καὶ ἀληθῆ νομίζουσι . . .*

Schuld ist also auch das mangelnde Vermögen der Griechen, sich in anderer Völker Sitten und Religionen hineinzuversetzen, verstärkt durch Kritiklosigkeit und schöpferische Phantasie, die ziemlich voreilig vieles ins Griechische umdenkt. Es kommt hinzu, daß viele Schilderungen nur als Fragmente mehr oder minder zuverlässig bei späteren Schriftstellern zitiert sind, welche immer wieder voneinander abschreiben.

Zusammenfassung

1. Der Name *προφήτης* für ägyptische Priester läßt sich zuerst bei Manetho und in den großen Priesterdekreten von Memphis und Kanopus nachweisen, also um die Mitte des 3. vorchristlichen Jahrhunderts. Zwar begegnen uns schon bei Pseudo-Plato und weiterhin

Orakelpropheten, aber nur für das Ammonium, das seit alters in Verbindung mit Griechenland stand und ursprünglich ein libysches Heiligtum war.

2. Von Herodot bis Diodor sprechen die griechischen Schriftsteller ganz allgemein von ἱερεῖς, haben aber von deren Rangordnung keine Vorstellung. Wo uns eine solche später begegnet (Chairemon-Porphyrius, Clemens v. Alex.), stimmt sie im Wesentlichen mit den Angaben der Inschriften überein.

3. Die Bezeichnung προφήτης findet sich bei folgenden Schriftstellern: Chairemon (1. Jahrh. n. Chr.), Lukian und Aelius Aristides (Ende des 2. Jahrh.), Clemens Alex. und Aelian (Anfang des 3. Jahrh.), Heliodor (um 300), Jamblichus, Epiphanius und Syncellus (4. Jahrh.), endlich Olympiodorus Thebaeus (ca. 430, cf. Hopfner S. 649).

4. Daß die ägyptischen Priester wissenschaftlich gebildet seien, vor allem Sternkunde und Geometrie trieben, berichten Isokrates, Aristoteles, Chairemon, Diodor, Strabo und Heliodor. Sie erscheinen in den Augen der Griechen als „Philosophen" und Lehrmeister des Pythagoras, Solon und Platon. Die Betonung der Sternkunde ist von Wichtigkeit, unrichtig aber die Verallgemeinerung. Strabo nennt Heliupolis und Theben als Hauptstätten dieser Wissenschaft. Ob Isokrates unter der Astrologie schon eine Wahrsagekunst verstanden wissen will, geht aus dem Zusammenhang nicht deutlich hervor. Diodor spricht in diesem Sinne von ihr, seit Beginn des 3. Jahrh. v. Chr. ist sie, soweit wir heute sehen, für Ägypten nachweisbar.

5. Literaturgeschichtliches. Diodor, der vorchristliche Schriftsteller, welcher Genaueres über Ägypten berichtet, hat den Hekatäus von Abdera ausgeschrieben, der unter Ptolemäus I. eine romanhafte Geschichte verfaßte mit der Tendenz, Griechen und Ägypter einander näher zu bringen. Seine Berufung auf Priesterquellen gehört zum Romanstil und ist nicht ernst zu nehmen. Auch Josephus hat sein Werk benutzt. Manethos hochwichtige Αἰγυπτιακά sind von griechischen Profanschriftstellern niemals berücksichtigt worden (Christ-Schmidt II 1 S. 225), mittelbar von Josephus. Bedenken wir, daß Herodot, der selbst in Ägypten war, aber die Landessprache nicht kannte, nur mit dem niederen Tempelpersonal Fühlung gehabt haben kann und das Innere der Heiligtümer nie betreten hat, so haben wir in der vorchristlichen Zeit, da Manetho ausfällt, auf griechischer Seite nur unzuverlässige Berichte. Chairemon, Vorsteher des alexandrinischen Museions und als ἱερογραμματεύς Mitglied der höheren Priesterschaft, hat von dem alten Ägypten ein Idealbild gezeichnet. Er schilderte nicht wahrheitsgetreu, sondern idealisierte, was man im Ägypten seiner Zeit dachte und wußte, auch aus Unionstendenz,

ist er doch zugleich ägyptischer Priester und griechischer Philosoph. Clemens Alex. wird seine Schilderung dem Chairemon oder ihm nahestehenden Leuten verdanken. Was bei solch idealisierten Darstellungen Dichtung, was Wahrheit ist, läßt sich schwerlich feststellen. Als Autopten bleiben noch Strabo, der etwa 20 v. Chr. eine Ägyptenreise gemacht hat, Lukian, der dort eine Zeitlang Verwaltungsbeamter war, und Aelius Aristides. Strabo redet allgemein von „ἱερεῖς" und klagt über die große Zurückhaltung der Barbaren, Lukian und Aelius Aristides berichten nicht ausführlich genug. Das auf S. 91 mitgeteilte Urteil eines Ägypters über die Griechen bleibt also zu einem guten Teil zu Recht bestehen, wenn sie auch manches richtig berichtet haben (z. B. über die Astronomie in Heliupolis, über die γραμματεῖς als παραναγινώσκοντες und über das Vorhandensein von Orakelstätten, cf. unten S. 96 ff.).

§ 4. Religionsgeschichtliche Ergänzungen

Wenn die Nachrichten der griechischen Schriftsteller über die ägyptischen Propheten so wenig ergiebig sind, dann muß noch der Versuch gemacht werden, von der ägyptischen Seite her eine Deutung herbeizuführen oder griechische Nachrichten, die indirekt zur Klärung dienen können, heranzuziehen.

Wir erheben noch einmal die Frage: Welche Möglichkeit besteht, die Übersetzung von hm-ntr mit προφήτης zu erklären? hm ist der Diener einer Gottheit und allgemeiner Ausdruck für Priester. Spendet ein König z. B. Opfergaben, so nimmt sie der hm als Vertreter seines Gottes in Empfang. Findet eine Prozession statt, so trägt er das Bild seines Gottes, das er auch sonst zu bedienen hat. Entwickelt sich nun für diese Gottheit ein kompliziertes Ritual, so tritt neben den Priester ein Schriftgelehrter, der bald wegen seiner Schriftkenntnis und Bildung große Bedeutung gewinnt. Das ist in knappen Worten der Stand auf der ältesten Stufe. Von Funktionen, die denen eines griechischen Propheten glichen, kann bei diesem hm keine Rede sein. Ich will es — als Nichtfachmann — wagen, diese Behauptung aus der ägyptischen Literatur zu stützen und zwar indirekt durch den Nachweis, daß der heilige Schreiber eine wichtige Rolle spielt, also der Mann, der nach unseren späteren Inschriften erst hinter den Propheten kommt.

In der Erzählung: König Cheops und der Zauberer (Erman, die Lit. der Ägypter 1923 S. 64 ff.) ist der „Cherheb", der gelehrte Priester, welcher die heiligen Bücher kennt, zugleich der wahre Zauberer. So belebt der Cherheb Ubaoner ein aus Wachs geformtes Krokodil,

und der Cherheb Zaza-em-anch „legte, nachdem er so etwas wie Zauber gesprochen hatte, die eine Seite des Wassers auf die andere", um ein in die Tiefe gefallenes Schmuckstück wiederzufinden. In derselben Geschichte tritt ein alter Bürger namens Dedi auf, welcher nicht nur über erstaunliches Wissen verborgener Dinge verfügt, sondern auch abgeschlagene Köpfe wieder anheilen kann. Dieser weissagt dem König das baldige Ende seiner Dynastie. Daß er Cherheb sei, wird nicht erzählt.

Anläßlich der Gründung eines Tempels in Heliupolis durch Sesostris I (Erman S. 79ff.) „spannte der oberste Cherheb und Schreiber des Gottesbuches den Strick aus" und vollzog die Gründungszeremonien. Es gibt mehr als einen Cherheb, wenn der Oberste ausdrücklich genannt wird. Anscheinend ist das Abmessen des Platzes sein Geschäft. Liegt darin ein Beweis für die griechischen Berichte, daß die Priester der Geometrie kundig sind? In diesen uralten Geschichten tritt der Cherheb als wichtige Person hervor, von einem hm hören wir nichts. Als Schriftkundiger ist er zugleich Zauberer, und mit Prophetie hat das nichts zu tun. Die von Erman so benannten „Mahnworte eines Propheten" (S. 130ff.), nämlich des Weisen Ipuwer, der wahrscheinlich Schatzbeamter war, sind lebhafte Klagen über Mißstände, wie wir sie ähnlich bei einem Amos oder Jesaja finden, aber Prophetie ist das nicht. Anders steht es dagegen mit der Weissagung des Nefer-rehu (S. 151ff.). Dieser ist Cherheb der Bast, „ein Schreiber mit geschickten Fingern, Kind des Gaues von Heliupolis, Gelehrter aus dem Osten, der sich sorgt, was im Lande geschehen wird". König Snefru begehrte auserlesene Sprüche von ihm zu hören, der Cherheb Nefer-rehu aber sagte: „Etwas von dem was geschehen ist? oder etwas von dem, was geschehen wird?" Der König wünschte letzteres, und so folgen denn Weissagungen. Der Cherheb ist der weise Mann, welcher nicht nur die Vergangenheit kennt, sondern auch die Zukunft weiß. Sein Wissen entspringt nicht einer Sehergabe wie bei dem griechischen Mantis, sondern er ist Schriftgelehrter, Weiser und Zauberer mit einem prophetischen Einschlag[1]. Da hier von Prophetie die Rede ist, mag gleich ein Wort von dieser Art der ägyptischen Literatur gesagt sein. Wie Erman in einer Vorbemerkung ausführt, liegt hier nicht echte Prophetie vor, sie ist nur literarische Einkleidung. Die Zustände, welche der Weise schildert als zukünftige, sind in Wahrheit eigene Erlebnisse, die der Schriftsteller einem Mann der Vergangenheit in den Mund legt und sie dadurch zu Weissagungen stempelt. Was wir sonst noch an

[1] Vgl. oben S. 86 das Zitat aus Diodor I 73, 4, welcher richtig berichtet.

ägyptischer Prophetie dieser Art kennen, gehört zur didaktischen Literatur, deren Zweck es ist, im Gewande scheinbarer Weissagung erzieherischen Einfluß auf die eigene Generation auszuüben. Märchen und Lehrzweck — so nannte es Professor Kees in einer Unterredung — vereinigen sich, und so entsteht „Scheinprophetie“ (Gressmann), die in Wahrheit gar keine ist. Mit der hebräischen Prophetie hat sie nur formale Verwandtschaft, gleicht aber in ihrer Art eher der späteren Apokalyptik, deren ungenannte Autoren Gegenwartsschilderungen großen Personen der Vergangenheit als Weissagung in den Mund legen[1]. Dieser Literatur ist ferner eigentümlich, daß sie fortwährend von Unbekannten umgearbeitet und den Zeitläufen angepaßt wird. Von Prophetie in echtem Sinne kann keine Rede sein. Das Ergebnis unserer bisherigen Betrachtung ist also dieses: Von dem Cherheb können wir aus der alten ägyptischen Literatur ein leidliches Bild gewinnen,

[1] Erst während der Revision des Druckes kommt mir die neue religionsgeschichtliche Studie von August Frh. von Gall: *ΒΑΣΙΛΕΙΑ ΤΟΥ ΘΕΟΥ* (Heidelberg 1926) zu Gesicht. S. 48—82 sind die oben erwähnten und noch einige andere Weissagungen der ägyptischen Literatur eingehend besprochen. Der Hauptgesichtspunkt ist allerdings ein anderer als der unsere, nämlich die Frage steht im Mittelpunkt, ob es ein Schema von Heils- und Unheilsweissagung gegeben habe, das für die prophetischen Schriften Israels Vorbild war. Sie wird verneinend beantwortet. Die Charakteristik dieser „Weissagungen“, stimmt zu unserer oben gegebenen, wenn v. G. S. 81 das Fazit etwa so zieht: „Die Weissagungen sind alle vaticinia post eventum, sie schildern Geschichte in Form von Prophezeiungen.“ — Das Motiv zur Abfassung dieser Schriften ist nach v. G. aber nicht die pädagogische Einwirkung auf die eigene Generation, sondern „der Zweck der ägyptischen „Prophezeiungen“ (ist) ja gerade den Kult und die Verehrung weiser Männer der Vergangenheit fest zu begründen“ (S. 82). Steht auch die Vergottung solcher Weisen der Vergangenheit fest (cf. v. Gall S. 55 u. Ad. Erman: Die ägyptische Religion[2] 1909 S. 194f.) so vermag ich das von v. G. angegebene Motiv aus Z. 70f. der Weissagung Nefer rehus nicht herauszulesen, weil sie doch nicht imperativisch, sondern hypothetisch ist und eher ausdrückt, daß man einer Sitte — nämlich der Libation für die echten Seher Ausdruck geben soll, die schon besteht und hier auch für Nefer-rehu gilt, wenn seine Weissagung sich erfüllt hat. Es ist auch die unter dem Deckmantel des zukünftigen Schauens und Geschehens gegebene, meist sehr lange „historische“ Schilderung m. E. ziemlich überflüssig, wenn das Hauptmotiv dieser Schriften ist, den Ruhm eines Weisen zu befestigen und seinen Kult. Dann müßte man doch die Schriften so anlegen, daß man zeigt, wie die Weissagungen sich schon (und zwar sämtlich) erfüllt haben. Auch die Analogie zu den jüdischen Apokalypsen ist nicht die, welche v. G. annimmt (S. 81). Die spätjüdischen Theologen haben nicht „das Ansehen der Frommen der Vorzeit wie Daniel und Henoch dadurch zu erhöhen gesucht, daß sie dieselben Ereignisse der Zukunft weissagen ließen“, sondern spätere Epigonen haben sich hinter diesen ehrwürdigen Namen versteckt, um unter dem Deckmantel der Prophetie die Ereignisse am besten zu schildern, deren Zeugen sie sind (cf. Daniel). So auch m. E. in Ägypten. Weil jene alten Weissager schon Ruf haben, verstecken sich Epigonen hinter ihnen, um aus pädagogischen Gründen ihre Zeit zu schildern und sie zu beeinflussen. Beide Literaturen sind also verwandt, aber anders, als v. G. annimmt

von dem hm-ntr erfahren wir nichts. Sollte dieses Wort damals noch nicht Bezeichnung für einen besonderen Stand gewesen sein, dann wäre zu untersuchen, seit welcher Zeit es diese einschränkende Bedeutung erhalten hat. Das wäre freilich Sache der Ägyptologen.

Da im griechischen Orakelwesen der Prophet eine große Rolle spielt, so muß man nun fragen, ob sich die griechische Übersetzung daraus erklären läßt, daß es in Ägypten ähnliche Orakelstätten gab. Im alten Ägypten sind sie nicht nachzuweisen. Erst in der Spätzeit (12. Jahrh.), wo die Priester mehr und mehr Macht gewinnen, beginnen sie. Politische Dinge werden vor die Götter zur Entscheidung gebracht, Usurpatoren lassen sich durch gefälschte Weissagungen oder Orakelsprüche von den Göttern bestätigen. Daneben wird es auch private Anfragen gegeben haben. Die Entwicklung ist zwangsläufig und nicht von außen her eingetragen. Von dieser Art Orakelprophetie wissen wir freilich zu wenig, um Sicheres sagen zu können. Eine annähernde Vorstellung haben wir ja von dem libyschen Ammonsorakel, und daß Alexander als neuer Herrscher sich dort bestätigen läßt, entspricht nur dem eben Gesagten. Vielleicht ist dieses Orakel, für das die Griechen früh Propheten nennen, der Anlaß gewesen, diesen Titel auf andere Stätten auszudehnen. Daß es nämlich in Ägypten Orakel gegeben hat, zeigen folgende Mitteilungen griechischer Schriftsteller: Herodot II 83 (Hopfner S. 19) werden eine Reihe Orakelstätten aufgezählt mit dem Bemerken, in Ägypten läge die *μαντικὴ τέχνη* nicht Menschen ob, sondern einigen Göttern. Damit will Herodot wohl sagen, daß keine freien *μάντεις* vorhanden sind, sondern die Weissagung lediglich von Heiligtümern aus betrieben wird. Wie sich aus den angegebenen Göttern ergibt, die Herodot ins Griechische übertragen hat, ragt nicht ein Orakelgott (wie Apollon) besonders hervor, und über die Art wie solche Orakel zustande kommen, wird leider nichts gesagt[1]. Wenn

[1] Wiedemann S. 343 deutet diese Herodotstelle so, daß an den Heiligtümern keine bestimmten Personen als Mittler gewirkt hätten (wie z. B. die Pythia), sondern der Fragende habe direkt mit der Gottheit (dem heiligen Tier oder Idol) verkehrt, daß durch Nicken seine Zustimmung gab. Nun ist diese „Technik" ja von den Ammonorakeln, wie wir sahen, bezeugt. Das Götterbild gab die Antwort, die Gottheit sprach nicht aus einem Menschen. Aber die Beispiele bei Erman S. 167f. zeigen doch, daß wo ein wirkliches Orakel gegeben wird, d. h. eine Antwort auf eine gestellte Frage, nicht der Fragende selbst, sondern der Hohepriester die Sache dem Gott vorträgt. Eine Mittelsperson ist also da (nur eine weniger als in Delphi) und und sie entspricht dem griech. „Propheten", der den Verkehr zwischen Befrager und Gott vermittelt. Wollte Herodot also sagen, daß es keine inspirierten *μάντεις* an den Orakeln gebe, weil die eigentümliche *τέχνη μαντική* das überflüssig machte, so braucht er darum noch nicht das Vorhandensein von vermittelnden Sprechern (Priestern) zu bestreiten. Für das Orakel des Jupiter Ammon wurden von sämtlichen griechischen

in später Zeit Chairemon von den Ägyptern behauptet, *χρησμοῖς προσανέχουσι καὶ τὸ Ἀμφιάρεω μαντεῖον μάλιστα ἡγοῦνται πιστότατον*, so wird solch ein Satz, der sie zu Verehrern griechischer Orakel macht, aus der bekannten Unionstendenz stammen. Lukian berichtet de dea Syria 36, daß die ägyptischen Orakel — wie die griechischen und libyschen — Priester und Propheten zur Verkündigung haben. Vom Zeus in Memphis haben wir das früher (S. 89) von ihm gehört. Wenn wir einer Nachricht bei Aelian trauen dürften (Hopfner S. 424), dann hätte es dort sogar Ekstase gegeben, die zu Weissagungen führte. *μάντις δὲ ἦν ἄρα ἀγαθὸς ὁ Ἆπις . . . ὃ μέν τις εὔχεται τῷ θεῷ τῷδε, παῖδες δὲ ἀθύροντες ἔξω καὶ πρὸς αὐλοὺς σκιρτῶντες ἐπίπνοοι γενόμενοι σὺν τῷ ῥυθμῷ αὐτὰ ἕκαστα προλέγουσιν . . .*[1].

Lukian müßte als Beamter in Ägypten doch einige Kenntnis davon gehabt haben, indes erfahren wir über die Einrichtung der Orakel nichts Genaueres. Wenn etwa die Götterbilder selbst, wie im Ammonium, durch Zeichen die Antwort gaben, so wird man der Sprecher, die den Befragern die Antwort mitteilten, bedurft haben, da die Laien schwerlich in das Allerheiligste hineingehen durften. Die Griechen haben diesen Mann, der dieselbe Funktion ausübte, wie in ihren Orakeln, *προφήτης* genannt, wobei die Art der Orakelgebung und die Gottheit unberücksichtigt blieben. Das konnte um so mehr geschehen, wenn die Laien von den Vorgängen im Innern des Tempels nichts erfuhren. Daß die „Gottesdiener", die zu dem Gottesbilde seit alter Zeit in enger Beziehung standen, das Bild befragten und die Antwort mitteilten, erscheint möglich. Die Bezeichnung *προφήτης* ist dann auf alle möglichen Tempel ausgedehnt worden und wurde zum bloßen Titel für Tempelvorsteher, deren Heiligtum unter Umständen gar kein Orakel war, und die ein Prophetenamt im griechischen Sinne schon deshalb nicht ausüben konnten, weil sie mit der Verwaltung und Leitung mehrerer Tempel betraut waren, und oft noch andere Ämter in ihrer Hand vereinigten. Das Prophetenamt wurde

---

Schriftstellern solche Propheten als Mittelspersonen genannt, obwohl man (wie Strabos Angabe zeigt) gewußt haben muß, daß die „Antwort" durch das Bild selbst gegeben wurde. Andere *τέχνη* macht also eine Mittelsperson nicht überflüssig.

[1] Den Grundstock der sog. demotischen Chronik bilden Orakel. Spiegelberg hält für möglich, daß sie ein Wahrsager in der Verzückung — ähnlich der Pythia — ausgestoßen habe. Sollte das — wie die Pythia — ein Tempelprophet und gar ein solcher des Apis (nach Tafel 11, 5; v. Gall S. 77; cf. die Notiz des Lukian auf S. 78) sein? Wenn aber diese Orakel aus der vorptolemäischen Zeit stammen (v. Gall S. 77 cf.), gab es damals schon nach griechischem Vorbilde in Ägypten verzückte Seher? Im älteren, vom Griechentum unbeeinflußten Ägypten, hat es sie, soweit ich sehe, nicht gegeben (cf. Her. II 83 oben und Wiedemanns Deutung, die in dem Punkt Herodots Meinung trifft).

repräsentativ. Ursprünglich, so möchte ich also mit aller Vorsicht vermuten, galt die Bezeichnung προφήτης für Orakelpriester und hat sich dann allmählich weiter verbreitet[1]. Ein umgekehrter Vorgang muß mit dem ägyptischen Begriff des hm sich vollzogen haben, der in älterer Zeit allgemein Priester hieß und späterhin auf den obersten Stand der Phylenpriester beschränkt wurde. Diesen Tatbestand für beide Worte finden wir in den Inschriften des 3. Jahrhunderts vor. Wenn uns in Rom Propheten der Isis und des Sarapis begegnen, so sind das keine Orakelpriester, sondern einfache Priester. Die Entwicklung im einzelnen können wir leider nicht verfolgen, und so müssen wir uns mit Vermutungen begnügen, die immerhin einen Grad von Wahrscheinlichkeit haben.

§ 5. Προφήτης im ägyptischen Hellenismus (Anhang)

Daß zwischen Griechenland und Ägypten ein wachsender Austausch stattfand, besonders seit der Ptolemäerzeit, wo Hofschriftsteller in diesem Sinne arbeiteten, ist mehrfach hervorgehoben. Noch weiter als im Tempeldienst, wo lokale Gebundenheit und kultische Tradition immerhin ein starkes Gegengewicht gegen Synkretismus bieten, ist diese Vermischung gediehen in einem freien und unabhängigen Prophetentum, über das noch ein kurzes Wort zu sagen ist. Schon in seinem „Poimandres" und dann in seinen „Hellenistischen Mysterienreligionen" hat uns R. Reitzenstein diesen religiösen Synkretismus eingehend geschildert. Was dabei auf ägyptisches, was auf griechisches Konto zu setzen ist, bleibt unsicher, zumal noch ein dritter Faktor hinzukommt: Das Judentum. Wenn im folgenden über diesen Typ des freien Propheten einiges angedeutet wird, was sich sehr buntscheckig ausnimmt und zusammengelesen anmutet, so liegt das in der Sache begründet. In den sog. herm. Schriften haben wir eine Sammlung von Offenbarungsurkunden vor uns, die allmählich gewachsen und später zusammengefaßt sind. Sie waren heilige Schriften für einen Kreis von Gemeinden, der sich von dem üblichen Kultus abgesondert hatte und unter Leitung von Priestern stand, die auch als Bearbeiter dieser Schriften zu gelten haben. Die Erweckung eines ungenannten Propheten, der die Gemeinde gegründet hat, und die Hauptlehren — ein Gemisch von ägyptischem Mythus und gnostisch-mystischer Spekulation — sind in diesem Korpus enthalten. Diesem

[1] Daß in der Spätzeit der ägyptischen Religion im Niltal Orakel blühten (mit griechischer Orakeltechnik?) führt Erman S. 181 auf griechischen Einfluß zurück. Die Berichte eines Lukian und Aelian mögen für ihre Zeit stimmen.

Propheten, der Visionär ist, entschleiern sich höhere Erkenntnisse. Die Offenbarung erhält er in Gesprächen mit Poimandres, der ihn von Stufe zu Stufe in die Gnosis einführt. Daß diese Sammlung aus verschiedenen disparaten Stücken zusammengesetzt ist, zeigt die spätere Umbildung der Schriften. In Kapitel 17 ist die Offenbarung so eingekleidet, daß der Prophet nicht eine Vision hat, sondern Tat einem König Aufschlüsse gibt, welcher ihn direkt als *προφήτης* bezeichnet, und in den jüngeren Poimandresschichten sind Hermes und Tat an die Stelle des ungenannten Propheten und des Poimandres getreten. Das weist auf Entwicklung der Gemeinde hin und auf ein fortlebendes Prophetenamt mit reicher sich ausgestaltendem Kultus (Poim. S. 211 ff., S. 214 ff., 220 ff., 248). Der ursprüngliche menschliche Prophet und Gründer dieser Gemeinden ist vergessen und hinter den Offenbarungsgöttern zurückgetreten. Immerhin ist sein Typus noch erkennbar. Für die Auffassung seines Amtes ist die göttliche Weisung von Wichtigkeit, den Menschen den Weg des Heils zu zeigen, damit Gott das Menschengeschlecht durch ihn errette (Poim. S. 55). Kraft dieses Auftrages beginnt der Prophet nun „*κηρύσσειν τοῖς ἀνθρώποις τὸ τῆς εὐσεβείας καὶ γνώσεως κάλλος*". Er ist Missionar, Verkünder höherer Gnosis, die er selbst von Gott hat, seine Nachfolger Prediger und Lehrer, die zwischen Gott und den Gemeinden eine Mittlerstellung einnehmen und die Offenbarung weiter ausgestalten. Die starke Verarbeitung ägyptischer Götterlehre hat ein späteres Zurückfluten in den alten Kult beim Erlahmen dieser prophetischen Kräfte ermöglicht. Die literarische Einkleidung in Form einer lehrhaften Unterweisung sowie ein großer Teil der Lehre sind ägyptisch, während die Ekstase des Propheten, Gedanken einer mystischen Einigung und die Bezeichnung des Gottes als „*ὁ τῆς αὐθεντίας νοῦς*" usw. auf griechischen Einfluß zurückgehen dürften.

Diese Art des Prophetismus ist auf ägyptischem Boden nicht die einzige geblieben. Hinsichtlich der literarischen Form und der Vorstellung von der Offenbarung sind ihm verwandt gewisse alchimistische Schriften. Berthelot I 28 ff.[1] haben wir eine Offenbarungsschrift mit dem Titel *Ἶσις προφῆτις τῷ υἱῷ αὐτῆς*. Isis holt dem Horus, der für seines Vaters Herrschaft zum Kampf gegen Typhon auszieht, in Hormanuthi, wo sie sich länger aufhält, die *ἱερὰ τέχνη*, d. h. die *κατασκευὴ τοῦ χρυσοῦ καὶ ἀργύρου*, auf welche sich Amnael „*ὁ τούτου μείζων ἄγγελος*" versteht. Dieser Amnael ist, wie eine 2. Textfassung enthüllt (S. 33), *ὁ πρῶτος ἄγγελος καὶ προφήτης*, der erste über alle Engel und Propheten des 1. Firmaments. Während einer der ge-

[1] Berthelot: Collection des anciens alchimistes grecs. I Paris 1888.

wöhnlichen Engel das Geheimnis nicht enthüllen darf *διὰ τὴν τοῦ μυστηρίου ὑπερβολήν*, ist Amnael als „*πρῶτος*“ dazu in der Lage, freilich muß sich Isis auf eine *μῖξις* mit dem offenbarenden Engel einlassen. Wir haben hier eine Prophetenkette vor uns, wie sie uns im Griechischen schon begegnet ist. Der Engel ist Prophet für Isis, und diese wird wieder zur Prophetin für Horus. In dem Buch des Demokrit an Leukipp (S. 53) werden als Quelle der *τέχναι τῶν Αἰγυπτίων* gewisse *βίβλοι προφητῶν Περσικῶν* genannt. Die Propheten sind hier Kenner geheimer Wissenschaften. Eine ganze Reihe von Tradenten dieser Offenbarung finden wir S. 424f. in einem Schriftstück von der Goldmacherkunst, aus dem sich deutlich ergibt, daß Begriffe wie *προφήτης, ἐξηγητής, φιλόσοφος* bunt durcheinander gehen. Diese Art der Prophetie steht auf niedriger Stufe. Verwandt mit ihr ist die Zauberei, die auf Kenntnis geheimer Formeln und Sprüche beruht. Pap. Lond. 46 sagt ein Zauberer von sich: *ἐγώ εἰμι Μωυσῆς ὁ προφήτης σου, ᾧ παρέδωκας τὰ μυστήριά σου.* Jüdische Propheten werden zu Zauberern gemacht, wie z. B. das sog. 8. Buch Mose lehrt. Manetho macht den Moses zum Osirispriester (Poim. 184f.). Der uralte Cherheb lebt also fort. Ägypten war einst und ist bis in die späte nachchristliche Zeit das Land der Zauberei und geheimen Künste[1]. Dazu hat sich als drittes die schon von den Griechen genannte Astrologie gesellt. Anläßlich der sprachgeschichtlichen Untersuchung haben wir den *προφήτης* in astrologischen Schriften gefunden, bei Vettius Valens sogar als Zukunftgröße (o. S. 31). Wie weit die Astrologie im Orient auf die eschatologischen Vorstellungen eingewirkt hat, wäre eine Untersuchung für sich. Dieses ägyptisch-hellenistische Schrifttum zeigt eine niedere Art des Prophetismus und birgt ein Chaos von Vorstellungen, das von dem, was wir Offenbarung zu nennen pflegen, weit abliegt. Diese Mischung von einem Weisen, Zauberer und „Propheten“ würde der Grieche *μάγος* nennen, wie ja für ihn Ägypten das Land der „*μάγοι*“ ist.

[1] Cf. Erman S. 148ff., 164.

Literatur

W. Drumann: Historisch-antiquarische Untersuchungen über Ägypten oder die Inschrift von Rosette etc. Königsberg 1823.
Ad. Erman: Ägypten. Tübingen 1887.
H. Brugsch: Die Ägyptologie. Leipzig 1889.
Ad. Deissmann: Neue Bibelstudien. Marburg 1897.
Ad. Erman: Die Ägyptische Religion. Berlin 1905.
W. Otto: Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten. Leipzig Bd. I 1905 Bd. II 1908.
Ad. Erman-Herm. Ranke: Ägypten. Tübingen 1923.

Quellensammlungen

Ägyptische Urkunden aus den Königlichen Museen zu Berlin. Bd. II u. IV.

P. B. Grenfell u. A. S. Hunt: The Amherst Papyri London 1900. — The Tebtunis Papyri 1902. — The Oxyrynchus Papyri XII 1916. — Fayum Towns and their Papyri. London 1900.

Greek Papyri in the British Museum III 1907.

Fr. Preisigke: Sammelbuch griechischer Urkunden aus Ägypten (Bd. II Wörterlisten Bd. I Straßburg 1915 Berlin 1922).
W. Spiegelberg: Die Priesterdekrete von Kanopus und Memphis. Heidelberg 1922.
Fr. Dittenberger: Orientis Graeci Inscriptiones selectae.
L. Mitteis u. U. Wilcken: Chrestomathie. Leipzig 1912.

Die Nachrichten der griechischen Schriftsteller sind jetzt bequem zusammengestellt bei:
Theod. Hopfner: Fontes Historiae Religionis Aegyptiacae. Bonn 1922—1925.

Übersetzung ägyptischer Texte von Ad. Erman: Die Literatur der Ägypter 1923.

Kapitel III

Προφήτης im Alten Testament und Spätjudentum

Abschnitt 1. Die Septuaginta

§ 1. Prolegomena (das Problem der Übersetzung, Statistik, Synonymik)

Das Problem der Übersetzung des Alten Testamentes aus dem Hebräischen ins Griechische ist trotz aller Arbeiten, die darüber erschienen sind, noch ungelöst[1]. Adolf Deissmann hat zwar in einer Reihe von Schriften richtungweisend gewirkt und gezeigt, daß die Übersetzer kein besonderes Judengriechisch geschrieben haben, sondern ihren Sprachschatz dem ägyptischen Vulgärgriechisch der Ptolemäerzeit entlehnten. Er hat das auch in seinen „Bibelstudien" und „Neue Bibelstudien" an zahlreichen Worten erwiesen, aber diese sporadischen Stichproben sind doch keineswegs genügend, selbst inhaltlich nicht, wie die Erörterung über *προφήτης* (Neue Bibelstudien S. 62—65) beweist. Die Tatsache, daß die Propheten in Ägypten Priester waren dient ihm zur Beleuchtung einer Didachestelle, das Problem der Über, setzung ist gar nicht erörtert, obwohl die Einrechnung von *προφήτης* unter die technischen Ausdrücke die Vermutung nahe legt, daß die Übersetzer auch dieses Wort entlehnten, das in Ägypten so häufig vorkommt. Indessen beklagt es D. auf Seite 7, daß er vom Sprachschatz der Septuaginta fast völlig habe absehen müssen, und so sind denn die programmatischen Ausführungen in den Bibelstudien S. 61 ff. gerade an unserem Wort nicht durchgeprüft. Eine Ergänzung und Korrektur zugleich stellen die „Exegetischen Studien zum Septuaginta-Psalter" dar, die M. Flashar in der ZAW 1912 veröffentlicht

[1] Adolf Deissmann: Bibelstudien. Marburg 1895; derselbe: Neue Bibelstudien. Marburg 1897; derselbe: Hellenistisches Griechisch, Hauck, RE 7, 627 ff. — M. Flashar: Exeg. Studien z. Septuag. Psalter (ZAW 1912). — Schmid-Stählin: Griech. Literaturgesch. Bd. II S. 542 ff. — E. Hautsch: Septuaginta (Pauly-Wissowa, RE 2. Reihe Bd. IV 1923).

hat. An Stelle zerstreuter Wortuntersuchungen werden Textstellen im Zusammenhang behandelt, wodurch die Technik des Übersetzers deutlicher hervortritt. Dabei ergeben sich eine Reihe von Fragen, die auch für uns von Interesse sind. Z. B. S. 89 „Ist es überhaupt methodisch richtig, die Bedeutung der Septuagintawörter von der nichtgriechischen Vulgärliteratur aus ermitteln zu wollen?" Etwas weiter oben macht Fl. geltend, daß der Anstoß der Wortwahl häufig von den Übersetzern ausgegangen sei, die für ein Wort der Vorlage, für das ihnen ein griechisches Äquivalent fehlte, einen dem hebräischen möglichst nahekommenden Ausdruck wählten. Dieser ist an einer Stelle (okkasionell) aufgetaucht und später verallgemeinert worden. Es kommt endlich hinzu, daß ein hebräisches Wort schon verschiedenen Sinn haben kann und ein geschickter Übersetzer dementsprechend mehrere griechische Ausdrücke für dieselbe Vokabel verwendet. Daraus erwächst die Frage: Hat man ein Wort mechanisch übersetzt oder nach dem Wortsinn getrennte Ausdrücke gewählt? Wenden wir diese Betrachtungen auf unseren Fall an, so ergeben sich folgende Fragen: 1. Ist *προφήτης* eine mechanische Übersetzung für ein und dasselbe hebräische Wort oder lassen sich mehrere hebräische Wörter feststellen? 2. Ist hebräisches „Nabi" nur durch „*προφήτης*" oder auch durch andere griechische Wörter übersetzt worden? 3. Läßt sich nachweisen, daß die Übersetzung ursprünglich okkasionell war und später mechanisiert wurde? 4. Woher haben die Übersetzer ihre Wörter entlehnt, aus dem Vulgärgriechisch Ägyptens zu ihrer Zeit oder aus dem Sprach schatz der griechischen Literatur? Vorbedingung für eine Beantwortung dieser Fragen ist eine Sprachstatistik auf Grund eines genauen Vergleichs der hebräischen und griechischen Konkordanz.

In den älteren Geschichtsbüchern (Gen. bis 2. Kön.) kommt *προφήτης* an etwa 110 Stellen vor, an denen ausnahmslos im hebräischen Text „nabi" steht. Sie werden vermehrt um 10 weitere, an denen im griechischen Text *προφήτης* überschüssig ist. Man weiß da nicht, ob die Übersetzer an den betreffenden Stellen einen anderen hebräischen Text gelesen haben oder gelegentlich zu dem Namen eines sonst als Propheten bekannten Mannes diesen Titel von sich aus hinzufügten. Das ist aber auch sachlich unwichtig gegenüber der Beobachtung, daß *προφήτης* gleichmäßig für heidnische wie israelitische „n^{e}biim" gebraucht wird. Da schon im hebräischen Texte dieselben Wörter verwendet werden, haben die Ubersetzer gar nicht versucht, durch verschiedene Ausdrücke den Unterschied hervorzuheben, sondern einfach mechanisch übersetzt. Die weitere Statistik ergibt folgendes: In den kleinen Propheten findet sich *προφήτης* 36 mal, bei Jes. 9 mal,

bei Jer. fast 50mal, Ez. 40mal, Chron. 28mal, Esra-Nehem. 10mal, Psalter 3mal, Klagelieder 5mal, Daniel 4mal, das sind rund 160 Stellen, an denen *προφήτης* für hebräisches „nabi" vorkommt. Dieses Gesetz, so dürfen wir nun schon sagen, läßt sich durch die Apokryphen hin nicht mit der gleichen Sicherheit verfolgen. — Makk. steht *προφήτης* 12mal, Baruch 4mal, 1. Esra 9mal, Tob. 6mal, Sap. 2mal, Ep. Jer. 1mal —, da ein entsprechender hebräischer Text fehlt. Immerhin ist seine Gültigkeit in hohem Grade wahrscheinlich. Eine Ausnahme bildet zwar Jesus Sirach (cf. S. 145f. u. Anm. 1), doch erweist ein dort möglicher Vergleich, daß sich *προφήτης* auch als Übersetzung für hebr. roäh und chozäh findet. Diese Zahlen sind vielfach nur annäherungsweise zu geben, weil die Lesart im hebräischen Text hin und wieder unsicher ist oder der griechische Text ein überschießendes *προφήτης* hat, dem ein hebräisches „nabi" nicht entspricht. An solchen Stellen sind zu nennen: Dt. 18, 19; 1. Sam. 3, 21; 10, 10; 21, 6; 2. Sam. 12, 1; 1. Kön. 13, 30; 17, 19. 22. 29; 2. Kön. 2, 3; 10, 21; Am. 7, 15; Hag. 2, 20; Jes. 30, 10; Jer. 14, 15; 23, 32; 1. Chron. 10, 13; 2. Chron. 36, 5; Neh. 6, 14; Klagelieder 4, 16.

Die Sachlage ist nicht an allen Stellen die gleiche. Dt. 18, 19; 1. Sam. 3, 21, um nur diese Beispiele herauszugreifen, fehlt zu „*προφήτης*" ein entsprechendes „nabi". 1. Sam. 21, 6 dagegen liest B. *ἄρτους τῆς προθέσεως*, A. *ἄρτους τοῦ προφήτου* und Am. 7, 15 B. *ἐκ προβάτων* statt *ἐκ προφητῶν* (so hebr.). Die Differenzen haben hier in anderen hebräischen Lesarten ihren Grund, während bei einem überschießenden *προφήτης* nie zu ermitteln ist, ob im hebräischen Text nabi gestanden hat oder nicht. Jedenfalls ist positiv nicht nachweisbar, daß hebräisches nabi durch ein anderes Wort als *προφήτης* wiedergegeben worden ist. Eine scheinbare Ausnahme bilden 9 Stellen bei Jeremia (6, 13; 26, 7. 8. 11. 16; 27, 9; 28, 1; 29, 1. 8), wo „nabi" durch *ψευδοπροφήτης* übersetzt ist[1]. Es handelt sich dabei um heidnische Mantik (27, 9; 29, 8) oder um Gegner Jeremias (c 26; 28, 1). Der Übersetzer hat in diesem Kompositum vom Standpunkt des Späteren, der auf seiten Jer. steht, ein Werturteil über des Propheten Gegner ausgedrückt, das im hebräischen Text nicht steht. Immerhin ist bei dieser Wiedergabe eine Zusammensetzung mit *προφήτης* gewählt worden. Konsequent wurde dieser Unterschied nicht durchgeführt; denn in anderen Stücken, wo Lügen- und Baalspropheten vorkommen, hat man den hebräischen Text mechanisch übersetzt. Der Versuch zu differenzieren ist also nur sehr unvollkommen gelungen. Die Frage, ob hebräisches nabi anders als durch

[1] Die Behauptung Heinemanns (Cohns Übers. der Werke Philos II 261 Anm. 1), *ψευδοπροφήτης* finde sich in Sept. nirgends, ist also unrichtig.

προφήτης übersetzt sei, ist zu verneinen. Wie steht es aber umgekehrt? Entspricht jedem griech. προφήτης ein hebr. „nabi"? Hier kommen einige Ausnahmen vor. Jes. 30, 10 — eine Stelle, die man eher eine Umschreibung als eine Übersetzung nennen muß — heißt es „die den Sehern sagen: Sehet nicht und den Schauern: Schauet uns nicht Wahrheit, sagt uns Angenehmes, schaut uns Täuschungen". Septuaginta: *οἱ λέγοντες τοῖς προφήταις Μὴ ἀναγγέλλετε ἡμῖν καὶ τοῖς τὰ ὁράματα ὁρῶσιν Μὴ λαλεῖτε ἡμῖν, ἀλλὰ ἡμῖν λαλεῖτε καὶ ἀναγγέλλετε ἡμῖν ἑτέραν πλάνησιν.*

Hebr. „ro'im" ist durch „*προφῆται*", „chozim" durch „*ὁρῶντες ὁράματα*" übersetzt, und die vorkommenden Verben „sehen und schauen" sind durch Ausdrücke des Verkündens ersetzt worden. An 3 Stellen der Chronik (I 26, 28; II 16, 7. 10) ist „roäh" mit προφήτης wiedergegeben, während sonst für dieses hebr. Partizip das griech. „*ὁ βλέπων*" steht, z. B. an der bekannten Stelle 1. Sam. 9, 9 *ὅτι τὸν προφήτην* (nabi) *ἐκάλει ὁ λαὸς ἔμπροσθεν Ὁ Βλέπων* (roäh).

Ferner 1. Sam. 9, 11. 18; Chron. 9, 22; 29, 29 (von Sam. d. Seher). Obwohl Seher und Prophet Synonyma sind, wie auch Buhl im hebr. Lexikon betont, und beide Begriffe auf dieselbe Person (Samuel) angewendet werden, hat sich der Übersetzer in den älteren Schriften bemüht, das hebr. Partizip durch ein entsprechendes griechisches möglichst genau wiederzugeben. Ähnlich steht es mit chozäh = Schauer, wird es doch im Griechischen mit dem Partizip „*ὁ ὁρῶν*" übersetzt. Ganz deutlich 2. Sam. 24, 11 „gad hannabi chozäh David", Septuaginta „*ὁ προφήτης, ὁ ὁρῶν Δαυείδ*". 2. Kön. 17, 13 quol n^{e}biē, quol choze = *ἐν χειρὶ πάντων τῶν προφητῶν αὐτοῦ παντὸς ὁρῶντος.* Jes. 29, 10 n^{e}biim und chozim mit *προφῆται* und *ὁρῶντες τὰ κρυπτά*, Jes. 30, 10 chozim = *ὁρῶντες* und Amos 7, 12 in der Antwort des Amazja an Amos „chozäh" mit „*ὁρῶν*" und „tinnabe" mit „*προφητεύσεις*", obwohl hier deutlich ist, daß Seher und Prophet dieselbe Person sind. Erst die Bücher der Chronik setzen sich über diese Unterschiede hinweg. Wie sie roäh mit *προφήτης*, so haben sie II 19, 2; 29, 25. 30; 35, 15 chozäh mit *προφήτης* übersetzt und I 29, 29 mit „*βλέπων*", anstatt mit „*ὁρῶν*". Die dem nabi verwandte Bezeichnung „isch^{e}lohim" wird mit „*ἄνθρωπος τοῦ θεοῦ*" wiedergegeben (1. Sam. 9, 6. 10; 1. Kön. 17, 18 u. a.), wobei es keinen Unterschied macht, ob im Hebräischen „ha^{e}lohim" mit Artikel oder bloß „^{e}lohim" steht. Genau genommen entspräche dieser „Gottesmann" griech. „*δαιμονιακός*" oder „*πνευματικός*" ähnlich dem „isch ruach" Hosea 9, 7, für den in Sept. „*ἄνθρωπος ὁ πνευματοφόρος*" steht. Durch die Übersetzung *ἄνθρωπος τοῦ θεοῦ* ist der monotheistische Zug verstärkt, der ja ein Hauptpropagandamittel des Judentums war. Hat sich an allen diesen Beispielen gezeigt,

daß die Übersetzer sich bemühen, die hebr. Bezeichnungen auch im Griechischen auseinanderzuhalten, so bleibt auch in der Übersetzung die Textfärbung gewahrt. Frage 1 ist demnach zu beantworten: Von wenigen Ausnahmen abgesehen, wo προφήτης einmal für roäh und chozäh gebraucht wird, ist es ständige Übersetzung für nabi. Die dritte Frage, ob die Übersetzung okkasionell war, ließe sich beantworten, wenn wir feststellen könnten, in welcher Reihenfolge die alttestamentlichen Schriften übersetzt sind und an welcher Stelle man zum ersten Male nabi mit προφήτης wiedergab. Daß die Übersetzung, die für die Nuancen des hebr. Wortes keine verschiedenen griechischen Wörter sucht, eine mechanische ist, erhellt ohne weiteres, hätte es doch z. B. nahe gelegen, zwischen den ekstatischen Prophetenbanden und den konkreten großen Persönlichkeiten wie Amos oder Jesaja einen Unterschied zu machen. Die letzte Frage, woher man die Bezeichnung προφήτης entlehnt habe, ist nicht sicher zu beantworten. Natürlich liegt der Schluß außerordentlich nahe, daß die Entlehnung aus Ägyptens Umgangssprache erfolgte, die ja mindestens seit Mitte des 3. Jahrh. den Begriff προφήτης als technischen Ausdruck kennt. Aber was haben denn die Übersetzer zwischen einem nabi und einem ägyptischen Tempelpropheten so ähnliches gefunden, daß sie diese Wiedergabe als die am besten entsprechende betrachtet haben? Hätten wir Frage 3 so beantworten können: Die erste Übersetzung, die wir feststellen können, bezieht sich auf die in der Nähe der Heiligtümer sich aufhaltenden nĕbiim, die irgendwie dem Befehl des Priesters unterstanden, zum weiteren Kreise des Tempelpersonals gehörten und sich durch besondere Tracht auszeichneten (cf. G. Hölscher: Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion, S. 83 u. Anm. 10, 11), dann dürften wir vermuten, daß der betreffende Übersetzer zwischen jenen nĕbiim und den ägyptischen Tempelpropheten eine Ähnlichkeit festgestellt hätte und von dieser ersten Übersetzung aus alle anderen mechanisch erfolgt wären. Aber ebensogut möglich ist die andere Vermutung, daß man beim nabi, besonders den großen Propheten, das Moment der Sendung und öffentlichen Verkündigung als hervorstechend empfunden hat und nun προφήτης = Verkünder als entsprechenden Ausdruck betrachtete, wenn man auch von jenen Männern nicht glauben wird, daß sie nabi von ass.-babyl. „nabu = rufen, verkünden“ abgeleitet haben, wie es heute ziemlich allgemein geschieht. Wer will da entscheiden? Oder sollte man jenen Übersetzern nicht soviel Bildung zutrauen, daß sie προφήτης aus der guten griech. Literatur entlehnt haben könnten und als dem nabi begrifflich entsprechend empfanden? (cf. S. 6 Anm. 1). Ich glaube, über die Qualität jener Übersetzer kann man erst endgültig urteilen,

wenn sämtliche Schriften des Alten Testamentes durchforscht und die verschiedenen Hände, die daran gearbeitet haben, festgestellt sind. Man darf nicht bloß an Entlehnungen aus dem Vulgärgriechischen der Ptolemäerzeit denken, wie sich aus folgendem Beispiel ergibt. Ein gebildeter Übersetzer müßte doch gemerkt haben, daß die „Seher" den griechischen *μάντεις* ähnlich sind. Da diese obendrein Visionäre sind und zur Ekstase neigen, warum übersetzte man da nicht statt der ungeschickten Partizipien *βλέπων* und *ὁρῶν* roäh und chozäh einfach mit *μάντις*? Sieht man die ägyptischen Inschriften und Papyri durch, so findet man dieses Wort nicht, auch im ausführlichen Register der früher genannten Grammatik von Mayser (o. S. 3) fehlt es. Also — würde nun der Anhänger der vulgärgriechischen Sprachentlehnung schließen — *μάντις* konnte gar nicht benutzt werden, da es im damaligen Ägypten nicht gebräuchlich war, wie sich ja exakt erweisen läßt. Dieser bestechende Schluß ist nun freilich sofort durch Tatsachen zu widerlegen. *μάντις* kommt nämlich öfter in der Septuaginta vor. Jos. 13, 22 Bileam Sohn Beors „haqosem" = *μάντις*; 1. Kön. 6, 2. Die Philister, in Verlegenheit, was mit Jahwes Lade geschehen soll, „*καλοῦσι τοὺς ἱερεῖς καὶ τοὺς μάντεις* (hebr. qos^{e}mim). Ebenso ist Mich. 3, 7; Sach. 10, 2; Jer. 36, 8. *μάντις* Übersetzung für hebr. qosem. Dies Partizip wird gelegentlich auch durch griechisches Partizip wiedergegeben z. B. Ez. 22, 28 qos^{e}mim kazab = *μαντευόμενοι ψευδῆ*, Deut. 18, 10 qosem q^{e}samim = *μαντευόμενος μαντείαν*, d. h. da wo es durch den abhängigen Akkusativ als Verbalform in Erscheinung tritt. Daß daneben qasam = *μαντεύεσθαι* ist, qäsäm = *μαντεία*, sei nur erwähnt (z. B. Ez. 13, 23 w^{e}qäsäm lo tiqsamnah = *καὶ μαντείας οὐ μὴ μαντεύησθε ἔτι*, 1. Sam. 28, 8 (Saul zur Hexe von Endor) q^{e}sami na li = *μάντευσαι δή μοι*, 2. Kön. 17, 17 wajjiqs^{e}mu q^{e}samim = *ἐμαντεύοντο μαντείας* u. a.) *μάντις* und Derivata ist also verwendet für hebr. qasam und Ableitungen, obwohl es im Vulgärgriechischen nicht belegt ist. Es fällt auf, daß man es für heidnische Propheten und Seher aufgespart hat und dieses häufigste griechische Wort nicht zur Übersetzung des ebensooft vorkommenden hebr. nabi anwandte. Indessen ist *μάντις* nicht die einzige Übersetzung für qosem, wird dieses doch Jes. 3, 2 mit „*στοχαστής*" übersetzt, das nur hier in Septuaginta vorkommt. Nun heißt qasam ursprünglich „zerschneiden", dann „durch Lospfeile eine Entscheidung suchen", *στοχάζεσθαι* aber „zielen, schießen". Ein gelehrter Übersetzer hat den Sinn von qosem durch diese Wortbildung ausdrücken wollen, ist aber damit nicht durchgedrungen. Jedenfalls zeigt diese Beobachtung, daß man nicht nur mechanisch übersetzte oder aus der Umgangssprache einigermaßen passende Vokabeln entlehnte. Sicheres ließe

sich erst nach weiteren Untersuchungen sagen, und die Frage der Entlehnung von προφήτης bleibt zunächst unentschieden[1].

Das von nabi abgeleitete Verbum kommt im Niphal und Hithpael vor, beide in der Bedeutung a) prophetisch begeistert sein, rasen, b) als Prophet auftreten, in prophetischer Begeisterung reden. Die durchgehende griech. Übersetzung προφητεύειν paßt natürlich für b sehr gut, da es eine Tätigkeit bezeichnet, für a aber hat man nicht etwa „μαίνεσθαι" genommen, sondern auch προφητεύειν (z. B. 1. Sam. 10, 11; 18, 10; 19, 20), also mechanisch übersetzt[2]. Das Substantiv προφητεία kommt an 16 Stellen vor. 7 entfallen auf Jesus Sirach, die anderen auf spätere Schriften des Alten Testaments wie Chron., 2. Esra, Neh., Tob. und Daniel (die frei übersetzte Stelle Jer. 23, 31 kommt nicht in Betracht). προφητεία ist Übersetzung für 2 hebr. Ausdrücke n^{e}buah (3mal) und chazon (2mal 2. Chron. 32, 32; Dan. 11, 14). Sonst wird chazon mit ὅρασις oder (nur bei Dan.) mit ὅραμα übersetzt. Es bedeutet „Weissagung, prophetischer Ausspruch".

§ 2. Einzelinterpretation I (die älteren Geschichtsbücher)

Die Darstellung der Prophetenstellen ist eine recht schwierige, da drei Faktoren zusammentreffen, die berücksichtigt werden wollen: Die Quellenschichten, die konkreten Einzelpersonen und das Prinzip der Sachordnung. Welcher Gesichtspunkt soll der beherrschende sein? Um Wiederholungen zu vermeiden, darf eine Scheidung der sprachlichen und religionsgeschichtlichen Untersuchung nicht erfolgen, da beides schon in den Quellen eng zusammenhängt. Sie empfiehlt sich auch aus dem Grunde nicht, weil über Prophetismus und Propheten derartig viel geschrieben ist, daß eine allgemeine religionsgeschichtliche Betrachtung ziemlich überflüssig wäre, wenn sie nicht durch die Verknüpfung mit der begrifflichen Untersuchung neue Seiten böte. Es gibt im Alten Testament einzelne Prophetengestalten und allgemeine Schilderungen, es gibt Wandlungen dieser Gestalten innerhalb bestimmter Quellenschriften. Beides muß so dargestellt werden, daß man bei Persönlichkeiten die Stellen möglichst zusammen ordnet und über die Grenzen einer einzelnen Schrift hinausgeht, bei theoretischen

[1] Die Gleichung nabi = προφήτης gilt auch, wie ich an der Hand von Fields Origenis Hexaplorum Fragmenta feststellen konnte, für Aquila, Theodotion und Symmachus. Diese haben sich (cf. Field I Spalte 647f.) insofern strenger ans Original gehalten, als sie an einigen der 9 Jeremiasstellen nicht ψευδοπροφήτης sondern προφήτης gelesen haben.

[2] Eine Ausnahme bilden 1. Chron. 25, 1. 3 nibba bakinor wird übersetzt mit ἀποφθέγγεσθαι bzw. ὀνακρούεσθαι ἐν κινύρᾳ (Sym. προφητεύειν διὰ λύρας, Aqu. κιθάρᾳ προφητεύειν).

Erörterungen über Prophetie dagegen die Eigenart der einzelnen Quelle berücksichtigt. Durch dieses vermittelnde Verfahren dürften unnütze Wiederholungen vermieden werden und eine verwirrende Buntheit, soweit es der Stoff gestattet. Außerdem ist noch auf die Abweichungen zu achten, die in Septuaginta gegenüber dem hebr. Text vorhanden sind. Der Einfachheit halber gehen wir der Reihenfolge der kanonischen Bücher nach, über das Alter der einzelnen Schichten wird jeweilig an Ort und Stelle und außerdem später einiges im Zusammenhang zu sagen sein, ist es doch nicht immer möglich, Begriffsgeschichte und Textkritik miteinander genau in Einklang zu bringen.

Abraham als Prophet

Gen. 20, 7, nach allgemeiner Auffassung E angehörig, ist die einzige Stelle im Alten Testament, wo Abraham als Prophet bezeichnet wird[1].

Die Situation ist die, daß Gott den Abimelech im Traum warnt, sich an Sarah zu vergreifen, da Abraham ein nabi sei. Die Ausdeutung dieses Wortes ist verschieden. Nach König wird Abraham Prophet genannt in Übereinstimmung mit J. (Gen. 18, 17 ff.), wo Gott ihn in seinen Plan einweiht. Procksch sieht darin den höchsten Ausdruck für den „religiosus", dem eine altertümlich geheimnisvolle Kraft innewohnt, welche gefährlich werden kann. Kautzsch-Bertholet empfinden eine Steigerung der Gestalt Abrahams ins Heiligmäßige, Prophet sei hier Vertrauter Gottes. Daß dem Abraham die Kraft wirksamer Fürbitte innewohnt, daran erinnern alle Ausleger. Gunkel endlich meint, nabi sei in abgeblaßtem Sinne gebraucht und deshalb nur in einer Zeit denkbar, wo das Charakteristische und Unheimliche der Prophetie schon sehr zurückgetreten war und man jeden Gottesmann so zu nennen pflegte. Das müßte dann aber sehr früh geschehen sein, denn E schreibt um 750, noch vor dem Auftreten der großen Propheten. Wenn Gunkel selbst Gen. S. 222 auf Elia- und Elisageschichten verweist, die den göttlichen Schutz darstellen, den der Prophet genießt, wenn ferner E für das Prophetentum, wie eine Reihe Geschichten dieser Quelle lehren, besonderes Interesse hat, so möchte die Vermutung von Procksch wohl ansprechen, E sei ein Verehrer des Elia und Elisa, der ersten Prophetengestalten, die sich aus der Masse der n^{e}biim herausheben. Sollte er, der in einem

[1] H. Gunkel: Genesis (Hdk. z. A. T.) ^{3} 1910 S. 222. Derselbe: Schriften des A. T. I 1 Gött. 1921 S. 162. — E. König: Die Genesis, Gütersloh 1919, S. 522. — Kautzsch-Bertholet I S. 41 f. (Tübingen ^{4} 1922). — O. Procksch: Die Genesis, Leipz. $^{2+3}$ 1924 S. 293 f. 302 f.

solchen unter Gottes Schutz stehenden Propheten gleichsam einen Heiligen verehrte, nicht dem Stammvater des Volkes mindestens gleichen Wert zuschreiben? Dann hätte er dem Abraham das höchste Prädikat beigelegt, das er zu vergeben hat. Nabi ist in seinen Augen kein Schimpfwort, sondern ein Ehrentitel. Diese Vermutung, daß hier der Verehrer eines Elia und Elisa einen Ehrentitel verwendet, verträgt sich freilich schlecht mit einem Gebrauch im abgeblaßten Sinne. Begriffsdeutung und Quellenzuweisung stehen dann im Widerspruch. Doch darüber später, wenn wir die einzelnen Quellen für unsere Frage weiter beobachtet haben. Auf jeden Fall ist Abraham nach dieser Erzählung, die die Auffassung von J. bestätigt, Gottes besonderer Vertrauter, der in seinem Schutze steht und dessen Fürsprache für andere bei Gott etwas gilt. (Über die Fürbitte von Propheten werden wir noch öfter hören, cf. z. B. Elias 1. Kön. 17. 18.) Wir wollen die Wertschätzung, die Abraham auch sonst genießt, im Zusammenhang verfolgen. Genesis 18, 17 lesen wir „Gott sprach: Soll ich vor Abraham verbergen, was ich tun will?" LXX *ὁ δὲ κύριος εἶπεν Μὴ κρύψω ἐγὼ ἀπὸ Ἀβραὰμ τοῦ παιδός μου ἃ ἐγὼ ποιῶ;*

Die Übersetzer haben hinter dem Namen vielleicht ein „abdi" gelesen. Philo dagegen zitiert (M. 401) *μὴ ἀποκαλύψω ἐγὼ ἀπὸ Ἀβραὰμ τοῦ φίλου μου;* Dieser Unterschied von *παῖς* und *φίλος* ist bezeichnend. Ist Philos Auffassung etwa unbiblisch? Keineswegs. Jes. 41, 8 heißt Abraham ohabi = mein Freund, LXX dagegen „*ὃν ἠγάπησα*". 2. Chron. 20, 7 Abr. oheb = Freund Gottes, der mit Gott auf vertrautem Fuße steht. Dementsprechend zitiert Jac. 2, 23 *καὶ „φίλος θεοῦ" ἐκλήθη.* LXX machen daraus *„ἠγαπημένος σου"*, d. h. sie wollen Abr. von einem mit Gott befreundeten Vertrauten zum Objekt der göttlichen Liebe herabdrücken. Die Bezeichnung nabi war ihnen nicht anstößig, aber oheb zuviel (oheb, — im Gegensatz zu re'a dem Bekannten, — der liebende Freund, der Vertraute, cf. Gesenius-Buhl zu dieser Vokabel). Philo und Jacobus haben eine andere Übersetzung gekannt, wie es scheint. Daß Abr. im Qoran (4, 124) „Geliebter Allahs" genannt wird, sei der Vollständigkeit halber vermerkt. Die Bezeichnung des Erzvaters als eines Propheten ist jedenfalls ganz vereinzelt geblieben. Diese Anschauung hat sich später nicht durchgesetzt. (Einmal noch angedeutet Psalm 105, 15.)

Moses und das Prophetentum[1]

Ex 7, 1 ist die einzige Stelle dieses Buches, an der uns nabi-*προφήτης* begegnet. Gott macht den Moses zu Elohim für Pharao,

[1] H. Holzinger: Exodus, Tübg. 1900. — Derselbe: Numeri, Tübg. 1903. — B. Baentsch: Exodus-Leviticus-Numeri, Göttg. 1903. — A. Bertholet: Deuteron., Tübg. 1899. — C. Steuernagel: Deut. u. Josua, Göttg. 1900. Dazu Kautzsch-Bertholet.

und Aaron soll sein Prophet sein. Daß der nabi hier Verkünder göttlicher Eingebung ist, geht aus dem Zusammenhang klar hervor. Das Verhältnis Gottes zum Propheten wird auf Mose und Aaron angewendet. Jener als der Weisung gebende hält sich offiziell zurück, dieser führt vor dem ägyptischen König das Wort. Die Vorstellung vom Orakelwesen liegt dieser Auffassung zugrunde, diese Stelle ist Pg zuzuschreiben und für ihn charakteristisch; denn an den Stellen Ex. 7, 19; 8, 1—3 u. 12—15, die auch dieser Quelle zuzuschreiben sind, handelt Moses nicht selbst, wie bei J. und E., sondern erhält von Gott einen Befehl, den er dem Aaron weitergeben soll zur Ausführung. Die Offenbarung, wenn man so sagen soll, geht in 3 Etappen vor sich. Wir erinnern uns, im griech. Drama Ähnliches gefunden zu haben, dort Zeus — Apollo *μάντις* — Pythia *προφῆτις*, hier Jahwe — Mose Elohim — Aaron nabi. Daß Apollo ein Gott, Moses aber ein Mensch sei, ist kein entscheidendes Hindernis für den Vergleich; denn jener tritt im Drama als Mensch auf, während Zeus als Himmelsgott unsichtbar bleibt. Moses ist danach mehr als Prophet, das hebr. n^{e}biecha (LXX *προφήτης σου*) auf Aaron bezogen, der griechisch gesprochen *προφήτης Μωυσέως* ist[1]. Dieselbe Vorstellung, ohne daß dabei das Wort nabi vorkäme, treffen wir Ex. 4, 16 an, einer Stelle, die älter ist als Pg (E oder Rje zugehörig). Moses soll, da er selbst nicht reden kann, seinem Bruder die Worte in den Mund legen, „so daß er für dich der Mund ist und du für ihn die Gottheit bist" (hebr. päh und ^{e}lohim). Bezeichnend ist, wie LXX wieder abschwächen „w^{e} attah tihjäh lo lēlohim = *σὺ δὲ αὐτῷ ἔσῃ τὰ πρὸς τὸν θεόν*. Das war um so unnötiger, als sie 7, 1 schreiben *Ἰδοὺ δέδωκά σε θεὸν Φαραώ*, also *θεός* ohne Artikel für Moses unbedenklich anwenden. Der E-Schicht gehören ferner zwei wichtige Abschnitte an, die eine ähnliche Auffassung wie die eben besprochenen Stellen verraten, Num. 11, 24b—30; 12, 1—8. Moses hat 11, 11ff. Jahwe geklagt, daß er die Last der Führung nicht mehr allein tragen könnte, nun will ihm Gott 70 Älteste einsetzen zur Unterstützung. Er nimmt etwas vom Geiste des Moses fort und läßt ihn auf diese 70 Ältesten kommen, die sofort in prophetische Begeisterung gerateu (jitnab^{e}u). Dasselbe geschieht bei Eldad und Modad, die sich noch im Lager, nicht mit den anderen vor dem Offenbarungszelt befinden, aber zu den Aufgeschriebenen gehören. Josuas Einspruch bei Moses hat keinen Erfolg. Dieser wünscht im Gegenteil, Gottes ru^{a}ch möge alle zu n^{e}biim machen. Diese Geschichte ist eine Dublette zu Ex. 18, einer JE-Quelle, wo keine prophetische Ekstase erwähnt wird, sondern die Einsetzung sehr nüchtern zugeht. Daher kann man wohl an-

[1] Philo nennt ihn so de migr. Abr. § 169 (cf. unten S. 154).

nehmen, sie sei von einem Bearbeiter E[1] zu einer prophetischen Studie ausgestaltet, der das Prophetentum des 8. Jahrhunderts hinter sich hat und die These vertritt, daß die Prophetie nicht von Zugehörigkeit zu einer geistlichen Kaste abhängig sei (so Baentsch). Indessen ist diese Tendenz doch nicht die einzige. Wenn Moses wünscht, Gott möge durch seinen Geist alle zu Propheten machen, so wird seine Stellung dadurch nicht erschüttert. Man beachte: Gottes Geist ruht auf ihm in potenzierter Gestalt, ohne daß er deshalb in Ekstase geriete, während die 70 in diesen Zustand verfallen, als Gott einen Teil von dem Geiste des Moses auf sie alle verteilt. Damit ist seine Überlegenheit gekennzeichnet wie durch die andere Tatsache, daß sie den Geist nicht direkt von Gott erhalten, sondern eine Abzweigung vom Geiste, den Gott dem Mose verlieh, und diese Überlegenheit gestattet dem Moses, keine Konkurrenz zu fürchten. Hinter dieser prophetischen Studie steht die Frage, ob jene Geistesmänner, die der Verfasser kennt, und die auf ihre Zeit großen Eindruck gemacht haben, etwa mehr seien als Moses. Sie wird mit Nein beantwortet. 12, 1—8 wird der Vorrang des Moses gegen Aaron und Mirjam verteidigt. Beide lehnen sich gegen den Bruder auf und machen geltend, Gott habe mit ihnen so gut geredet wie mit ihm. Da seine Autorität so angetastet wird, gibt Jahwe vor dem Offenbarungszelt einen Entscheid. Dieser bedeutet aber eine Verrückung des ganzen Streitpunktes, denn die Stellung des Moses in seiner Familie wird ganz außer acht gelassen und seine Überlegenheit über das Prophetentum im Allgemeinen dargetan. Wenn Gott zu einem Propheten spricht, geschieht es durch Träume und Gesichte, mit Mose redet er von Mund zu Mund, er kann sogar Gottes Gestalt schauen. Mirjam wird für ihre Auflehnung bestraft, ihr Einwand, daß sie in demselben Verhältnis zu Gott stehen wie ihr Bruder, nicht widerlegt. Er muß dem Erzähler eine Verlegenheit bereitet haben, deshalb verschiebt er das Problem auf die Traum- und Visionsprophetie. Es ist zu beachten, daß Mirjam Ex. 15, 20 (E) n^{e}biah = προφῆτις genannt wird. Nach unserer Stelle steht der Ebed Moses über jedem nabi, weil er mit Gott direkt verkehrt. Während die erste Erzählung 11, 24 ff. Moses dem ekstatischen Prophetentum überordnet, zeigt 12, 1 ff. seine Überlegenheit über eine andere Art der Prophetie, die Gottes Offenbarungen in Träumen und Visionen empfängt, und damit wird Moses über jedes Nabitum hinausgehoben. Man fragt sich, ob E, der doch einen Abraham als nabi bezeichnete, Moses für diesen Titel für zu gut hielt. Die bisherigen Proben sprechen durchaus dafür[1]. Anders läge die Sache, wenn der Vers Deut. 34, 10 dieser

[1] Wenn E Abraham mit dem Titel eines Nabi schmückte, wie wir sahen, warum

Quelle zugerechnet werden dürfte, der genau wie 12, 8 die Einzigartigkeit des Moses hervorhebt. Aber er ist hier nabi, wenn auch der größte, ein Titel, den er sonst bei E nicht hat. Deshalb gehört diese Stelle E^1 od. D^1 an, da auch Dt. diesen Titel für ihn nicht kennt. (Wie verschieden dieser Vers zugerechnet wird, darüber siehe Bertholets Tabelle S. 122.)

Was den Deuteronomisten betrifft, so ist Dt. 5, 24. 28 die Stellung des Moses als Mittler zwischen Gott und seinem Volk klar umschrieben, nabi heißt er jedoch nicht. Erst 18, 14 ff., wo heidnische Mantik und Zauberei bekämpft werden, erscheint er als erster einer Reihe von Propheten, die Gott je und je als Künder seines Willens senden will. Der jeweilige Prophet ist unbedingte Autorität für das Volk, aber selbst ganz von Gott abhängig. Redet er, was ihm nicht aufgetragen ist, so muß er sterben. Diese Vorstellung der unbedingten Abhängigkeit ist uns von den griechischen Tragikern her auch bekannt, aber charakteristisch für Israel die weitere Folgerung, daß eine Verkündigung im Namen anderer Götter ebenfalls den Tod zur Folge hat. Der echte Prophet wird am Eintreffen seiner Weissagung erkannt, der Begriff ist demnach ziemlich eng gefaßt als „Deuter zukünftiger Dinge", obwohl er doch mehr verkündet als das. Diese Stelle gehört Dr an, in der Grundschrift drängt sich Moses nie so hervor wie hier, dort heißt er auch nicht προφήτης. Die Stelle Hos. 12, 14 endlich, die von dem Propheten spricht, der das Volk aus Ägypten führte, ist auf Mose zu beziehen, aber späterer Nachtrag (cf. Marti Dodekapropheton 1904, S. 98).

Das Ergebnis unserer Untersuchung ist dieses: In den älteren

wendet er ihn nicht für Mose an? Ist er mehr als Abraham? Gesetzt — in Gen 20, 7 hat nabi einen allgemeineren Sinn „homo religiosus, Vertrauter Gottes", ist das Mose nicht auch, mit dem Gott wie mit Abraham redet? Die oben gegebene Deutung, daß der Prophet ein Mensch ist, zu dem Gott durch Träume und Gesichte rede — die dann ein Abrücken des Mose von jenen zur Folge hat — ist eine andere als in Gen 20, 7. Daher sprachen wir oben von E^1. Da wir aber feststellten, daß J u. E weder für Abraham noch für Mose den Titel Nabi verwenden, ist da Gen 20, 7 nicht etwa auch einem E^1 od. E^2 zuzuweisen (und ebenso Ex 15, 20 f.)? Die Unsicherheit der Zuweisung von Dt 34, 10 (s. o.) lehrt ja, wie wenig Begriffsgeschichte und Quellenkritik bisher in Einklang zu bringen waren, und das Ende scheint zu sein, daß man von einer wachsenden Traditionsschicht redet, aber nicht von einzelnen Autoren E, E^1 usw. die über dieselbe Sache widersprechende Ansichten hätten. Die Vermehrung um ein „E" bei jedem schwierigen Fall läuft aber praktisch auf die Annahme einer Traditionsschicht hinaus. Bei zunehmender Atomisierung einer „Quelle" ist das unvermeidlich. Verf. kann hier nicht in die Pentateuchkritik eintreten, aber er möchte hier die Fachleute darauf verweisen, daß man um eine Begriffsgeschichte zu schreiben oft in Konflikt kommt mit den Datierungen der einzelnen Quellenstücke. Hier ist mit noch so exakter Textkritik allein nichts getan.

Quellenschriften (J, E, D, Pg) ist Moses nicht als nabi bezeichnet, da er mehr ist, wohl aber Aaron (Pg) und Mirjam (E)[1]; Prophet wird er erst genannt in späteren, schwer datierbaren Stellen (Dt. 18, 15; 34, 10; Hos. 12, 14). Eine so große Gestalt wie er erscheint in der Tradition in verschiedenster Beleuchtung, als Priester und Gesetzgeber, als Zauberer, der dem ägypt. Cherheb ähnlich (Ex. 7, 8), als Fürbitter (z. B. Ex. 32, 11ff. 30ff.; Num. 12, 13; Jer. 15, 1), als Wundertäter, als Vertrauter Gottes, aber zum προφήτης κατ' ἐξοχήν ist er nicht geworden. Schon die älteste Tradition hat ihn über die ekstatische und visionäre Prophetie hinausgerückt, und die Vorstellung der wenigen oben zitierten Stellen ist späterhin nicht durchgedrungen. Um so mehr wird dann zu beachten sein, was Philo aus diesen schwachen Ansätzen gemacht hat (cf. H. Leisegang: Der heilige Geist, S. 150—52, bes. 151 Anm. 3).

Samuel der Seher-Prophet[2]

Die Gestalt Samuels ist in der Tradition vielfach übermalt und in verschiedenem Lichte gesehen. Für uns kommen hier drei Stücke in Betracht, die zwei Quellenschichten angehören: 1. Sam. 9, 1—10, 16 (K^J); 8, 1—22 und 10, 17—24 (K^E) sowie Kapitel 3, das mit Rücksicht auf Kap. 8 geschrieben zu sein scheint und der E-Schicht zuzurechnen ist (vielleicht $K^{E\,1}$). Im allgemeinen sieht man in 9, 1 bis 10, 16 die älteste Darstellung. Samuel erscheint hier als Seher in einem Bezirk des mittleren Israel. Nach 9, 6 ist er ein Gottesmann, und alles, was er sagt, trifft ein. Für seine Auskunft erhält er Bezahlung. Die Seherkraft Samuels (nach 9, 11. 18. 19 ist er roäh = βλέπων, nach 9, 6. 10 „Gottesmann" = ἄνθρωπος τοῦ θεοῦ) erweist sich darin, daß er dem Saul beim Abschied genau beschreibt, was ihm auf dem Wege nacheinander begegnen wird. Die σημεῖα treffen wirklich ein, auch die größte Weissagung, daß Saul König werden soll. Die ganze Geschichte ist eine Illustration für die Behauptung 9, 6. Mit den ekstatischen Propheten hat Samuel nichts zu tun, eine Verbindung zwischen ihm und jenen ist nirgends angedeutet. Der Vers 9, 9, der Prophet und Seher gleichsetzt, ist Glosse und kaum sicher zu datieren. Ein Urteil über ihn läßt sich erst fällen, wenn wir das Verhältnis von Seher und Prophet weiter verfolgt haben und leidlich übersehen. Es ist doch wohl zu modern

[1] Doch cf. die Anmerkung S. 112f.

[2] Die Person Bileams, welche mit Sam. als Sehertyp in gewisser Weise zusammengehört, soll bei Philo besprochen werden, der ziemlich ausführlich von ihm handelt.

gedacht, wenn man den Hellseher Samuel mit einem Medium von Beruf vergleicht (E. Mattiesen: Der jenseitige Mensch, Berlin 1925, S. 739). Wie wenig sich der alte Erzähler über die „Art zu arbeiten" den Kopf zerbricht, zeigt die Geschichte im ganzen. Nach 9, 15 hatte Gott am Tage vor Sauls Kommen „das Ohr Samuels entblößt", um ihm eine wichtige Eröffnung zu machen. Hier muß es sich um eine Audition handeln. Wenn er dann 10, 1 ff. einen raum-zeitlichen Vorgang beschreibt, der sich noch nicht abgewickelt hat, sondern erst geschehen soll, dann ist er „Seher". Nach 8, 1 ff. erscheint er als „*δικαστής*", der im Gebet des Volkes Wunsch vor Gott bringt und einen Befehl zurückerhält. Samuel sagt ihn in die Ohren Jahwes, und Jahwe antwortet: Willfahre ihnen! Ohne daß die Art seines Verkehrs mit Gott näher beschrieben würde, scheint Samuel hier wie Mose eine Aussprache mit Gott zu haben. Von Vision oder Traum ist jedenfalls keine Rede. — Ein ganz anderes Bild ergibt Kapitel 3. Die Erzählung spielt in Silo. Gott erscheint dem jungen Samuel nachts im Traum und offenbart ihm den Sturz Elis und seiner Söhne. Es handelt sich um ein Inkubationsorakel. Gehört diese Geschichte K^E an, dann entspricht sie der sonstigen Auffassung von E (Gen. 15, 1; 20, 3; 28, 11 ff.; 46, 2), der Traumvisionen als Mittel der der Offenbarung Gottes bevorzugt. Wenn sich Jahwe dem Samuel weiterhin offenbart und seinen Ruhm als „*πιστὸς προφήτης*" in ganz Israel begründet (3, 20; Vers 21 b in LXX fehlt im hebr. Text), so ist uns diese Auffassung, daß Traumvision und Gesicht den Propheten machen, aus Num. 12, 6 (E^1) bekannt und jünger als E, der wohl einen Abraham, Aaron (und Mirjam) zum nabi macht, aber auf Grund direkten Verkehrs mit Gott. Daß dieser Verkehr hier in verschleierter Form durch Vision stattfindet, ist m. E. jüngere Auffassung. Der Seher Samuel in K^J ist nicht ohne weiteres mit dem Traumvisionär in K^E identisch. Da E einen solchen noch nicht zum nabi macht, da 1. Sam. 1—3 als „Jugendidyll" nachträglich zuwuchs und 3, 20 mit Num. 12, 6 in der Auffassung zusammentrifft, so scheint mir nicht K^E, sondern $K^{E\,1}$ in Frage zu kommen, so daß wir es zwar mit 2 Quellenschichten, aber mit 3 Bearbeitern zu tun haben. Nach K^J ist Samuel „Gottesmann" und „Hellseher" mit beschränktem Wirkungskreis, nach K^E Priester und Richter, nach $K^{E\,1}$ Richter und Orakelpriester. Jede der 3 Darstellungen hat eine andere Färbung, aber erst die jüngste verwendet den Titel nabi, wenn auch ihr verarbeitetes Material sehr alt ist. Ähnlich steht es mit der Auffassung von Debora. Nach Ri. 4, 4 (H^E zuzuschreiben) ist sie Richterin in Israel und eine *γυνὴ προφῆτις*. Dieselbe Quelle, die den Seher und Richter Samuel mit dem Titel nabi schmückt, hat auch die Richterin Debora zur

Prophetin gemacht. Wenn jener „Prophet" ist, so in dem Sinne, daß er auf Anfragen Antworten erteilt. Dieser Typ muß sich öfter gefunden haben, wie sich aus 1. Sam. 28, 3 ff. ergibt. Der bedrängte Saul hat Jahwe befragt, aber dieser antwortet ihm nicht, „weder durch Träume, noch durch Urim, noch durch Propheten". So muß er denn eine Stufe tiefer steigen und zu einer Totenbeschwörerin gehen. Samuels Geist, dem der geängstete Saul gesteht, Jahwe antworte nicht „*ἐν χειρὶ τ. προφητῶν καὶ ἐν τοῖς ἐνυπνίοις*", entgegnet, das sei ein Zeichen, daß Gott ihm feindselig gesinnt sei (MT verderbt, LXX lesen *μετὰ τοῦ πλησίον σου*). Demnach gibt es 3 Mittel sich über zukünftige Dinge zu vergewissern: Die Urim der Priester, die Träume und die Propheten. Die letzteren beiden können identisch sein.

Nathan, Gad, Achia und Hulda

Nathan und Gad. Daß die Propheten selbst Träume haben können, geht aus 2. Sam. 7, 4 ff. hervor (die Erzählung ist nicht scharf zu analysieren, gehört aber wohl K^E an). Nathan hat dem Plan Davids zugestimmt, Jahwe einen Tempel zu bauen, empfängt aber in derselben Nacht eine gegenteilige Weisung von Gott (nach Vers 17 in einem „chizzajon", LXX „*ὅρασις*"). Die Geschichte vom strafenden Nathan (12, 1 ff.) gehört K^E an und paßt ihrem Charakter nach zu 7, 4 ff., wir erfahren jedoch nicht, auf welchem Wege der Prophet die Weisung Gottes erhält. Die Fortsetzung dieser Geschichte (12, 15 b ff.), wo Nathan als Hofmann und Erzieher Salomos geschildert wird, gehört der alten Königsquelle (K) an. Es wäre nun von höchster Wichtigkeit für die Wortgeschichte, wenn das nabi in Vers 25 echt ist, da es dann belegt wäre für eine Quelle aus der Zeit Salomos. Wenn LXX auch 12, 1 ein *προφήτης* überschüssig lesen, so ist doch kein Anzeichen dafür vorhanden, daß das Wort nabi 12, 25 Zusatz sei. Das ist um so beachtlicher, als 12, 15 ff. einen ganz anderen Geist atmet wie 7, 4 ff. und 12, 1 ff., wo Nathan nach Buddes Meinung der religiösen Pragmatik zuliebe später eingefügt ist[1]. Dieser Einwand gegen die historische Echtheit läßt sich gegen die Erzählung in K nicht geltend machen, die Nathan einen nabi nennt, obwohl er Hofbeamter Davids ist. Weiter ist hier 1. Kön. 1 mit heranzuziehen, wo der Prophet eine Hauptrolle spielt bei der Einsetzung Salomos zum König. Es erscheint nicht weiter verwunderlich, daß er sich als Erzieher dieses Prinzen für ihn einsetzt. An 9 Stellen lesen wir

[1] Cf. den Zusatz in der Überschrift zu Ps. 51.

nabi in diesem Kapitel, wo LXX korrekt προφήτης haben. Wenn man in den Versen 34 und 35 „Ναθὰν ὁ προφήτης" als Zutat ausstreicht und zugibt, daß die Salbung des Königs allein durch den Priester Zadok erfolgt sei, so bleiben immer noch 7 Stellen (1, 8. 10. 22. 23. 32. 38. 44), in denen dem Nathan der Prophetentitel beigelegt wird, sogar offiziell bei der Anmeldung vor dem König. Eine Möglichkeit, diesen Titel zu streichen, weil Nathan Hof- und Parteimann wäre, aber nicht Mund der Gottheit (Nowack, Schwally), sehe ich nicht, solange die Textkritik nicht erweisen kann, daß spätere Zusätze vorliegen. Wenn auch hier Nathans Auftreten so gar nichts mit Prophetentum zu tun hat, wer sagt uns denn, daß wir den Maßstab der klassischen Prophetie ohne weiteres anlegen dürfen, wenn wir nabi lesen? — Daß 1. Sam. 22, 3—5 der Prophet Gad als Ratgeber Davids auftritt, mag dem Chronisten K^E zuzuschreiben sein, der hier wieder seinen religiösen Pragmatismus betätigt, oder die Stelle ist noch späterer Einschub (Nowack, Budde, Gressmann), legen wir ihr also kein allzu großes Gewicht bei. Wichtiger ist 2. Sam. 24. Die Geschichte hat eine ganz verschiedene Auslegung erfahren, da sie innerlich an Widersprüchen krankt (cf. die eingehende Analyse bei Budde, S. 326f u. 330f.). Budde hält den Abschnitt über den Propheten Gad für späteren Einschub, Kittel weist Vers 1—16 K^J zu, und Gressmann führt die Unstimmigkeiten auf allmähliches Wachstum dieser Kultsage zurück, in der die Gestalt Gads ursprünglich wohl gefehlt habe. 24, 11 fällt die Lesart auf Gad „der Prophet, der Seher Davids". Klostermann will mit Buddes Zustimmung chozäh streichen, da dies dem Chronisten eigen ist und für Gad 2. Chron. 29, 25 vorkommt. Nowack hingegen hält nabi für Zusatz. LXX B liest beides, es muß also in der hebr. Vorlage gestanden haben. Die Alternative, entweder nabi oder chozäh zu streichen, ist nicht einzusehen. Gad ist wie Nathan nabi im Dienste des Königs, und wenn die Bezeichnung chozäh wirklich dem Chronisten entlehnt wäre, so ist der Prophet faktisch doch als Traumvisionär gedacht; denn aus 1. Sam. 24, 11ff. ist trotz Verstümmelung des hebr. Textes zu entnehmen, daß Gad am frühen Morgen zu David geht und ihm den Willen Jahwes eröffnet, den er sicherlich die Nacht vorher im Traum offenbart erhielt. Es ist hier über Textkritik nicht zu streiten, auch nicht über die historische Echtheit. Wir haben hier denselben Typ wie Nathan vor uns, einen Propheten, der im Dienste des Hofes steht und in wichtigen Angelegenheiten Rat erteilte, der ihm zuvor von Gott im Traum offenbart wurde. Es mag sein, daß die Schilderung Gads auf K^E zurück geht, bei Nathan gehört die Bezeichnung nabi der ältesten Quelle an. — Eine dritte, dem Samuel ähnliche Gestalt ist der Prophet

Achia aus Silo. 1. Kön. 11, 29ff. zeigt er dem Jerobeam durch einen symbolischen Akt an (er zerreißt seinen Mantel in 12 Stücke), daß er über 10 Stämme herrschen soll. Die begründende Rede ist deuteronomistisch, die symbolische Handlung selbst mag echt sein; denn hinter Jerobeam kann ein Prophet gestanden haben, wie hinter David und Jehu. Die Quelle K wird stark überarbeitet sein. Daß sich das freundschaftliche Verhältnis zwischen Jerobeam und Achia später geändert hat, geht aus 14, 1ff. hervor. Der Prophet ist alt und blind, er wohnt in Silo. Der König schickt seine Frau verkleidet zu ihm, um ein *ῥῆμα κυρίου* in betreff ihres kranken Sohnes zu holen. Wie Samuel von Sauls Ankunft, so wird Achia von dem Kommen der Königin vorher durch Gott unterrichtet. Wie jener empfängt er Lohn für seine Auskunft, die auf baldigen Tod lautet und in dem Augenblick eintritt, als die Mutter die Schwelle des Palastes überschreitet. Dieser blinde Seher — einem Teiresias vergleichbar — wird nicht *ὁρῶν*, sondern „nabi" genannt. Wenn A in 14, 3 richtig liest (anstatt *δέκα ἄρτους „τῷ ἀνθρ. τ. θεοῦ ἄρτους"*), dann ist der Prophet zugleich Gottesmann, und es fällt auf, daß er trotz seiner Ähnlichkeit mit Samuel den Titel „Seher" nicht erhält. Auch diese Erzählung ist deuteronomistisch bearbeitet, es liegt aber ein alter Kern zugrunde[1]. Damit zu Achia das weibliche Gegenstück nicht fehle, hören wir 2. Kön. 22, 11 von der Prophetin Hulda. Der fromme König Josia beauftragt seine Beamten, „Jahwe in betreff des gefundenen Buches zu befragen", und sie tun es nicht etwa — was bei dem Priester Chilkija nahe läge — durch Urim, sondern gehen zu der Prophetin. Nach Benzinger ist Hulda „eine Schauerin für die Bedürfnisse des täglichen Lebens", wird jedoch hier für eine wichtige Staatsaktion befragt, weil Jeremia zurzeit nicht in Jerusalem ist. Diese Propheten sind keine religiösen Verkünder, sondern gleichsam Jahwes Orakelpriester, bei denen man in schwierigen Fällen Auskunft holen kann.

Ehe wir uns Elia und Elisa zuwenden, müssen wir noch einen kurzen Blick auf die ekstatischen Propheten werfen. 1. Sam. 10, 5ff. werden sie als Gottbegeisterte geschildert, die unter Musikbegleitung in

[1] Dagegen dürfte der Prophet Jehu, der hinter dem Usurpator Simri steht (1. Kön. 16, 12f.), eine Episodenfigur sein (Dt[2] zuzuweisen) ähnlich wie Richter 6, 8, wo ein in der Not gesandter Prophet nichts gibt als eine moralisierende Geschichtsbetrachtung. Ähnliche Gestalten sind die anonymen Propheten 1. Kön. 20, 13f. 22f. 28f., angeblich Ratgeber des Königs, in Wahrheit aber wohl spätere Personifizierung seiner eigenen Gedanken. Gottesmann ist hier mit Prophet identisch, genau wie in dem Midrasch Kap. 13 (cf. Vs. 18, wo der Prophet zum Gottesmann sagt: *κἀγὼ προφήτης εἰμὶ καθὼς σύ*). Die Legende zeigt eine ziemlich niedrige Auffassung von Prophetie (s. dazu 2. Kön. 23, 26ff.). Kap. 13 und die Zusätze in 20 gehen vielleicht auf denselben Redaktor zurück.

prophetische Ekstase geraten und sich nach einem Ausdruck Samuels „in andere Menschen verwandeln". Saul gerät unter sie und kann sich ihrem Einfluß nicht entziehen. Vielfach nehmen nun at. Forscher an, daß Samuel diese Bewegung nicht ohne Grund so genau kenne und sie für politische Zwecke benutzt habe, da jene Propheten in der Zeit des Drucks der Philister die Träger der nationalen Bewegung gewesen seien, deren Neophyt Saul dann Befreier des Volkes wurde. Dieser Auffassung steht jedoch eine ganz andere im Kap. 8 und 10, 17 ff. gegenüber, nach der Samuel sich gegen die Einführung des Königtums sträubte und schließlich dem Drängen des Volkes nachgab, das wohl einsehen mochte, nur unter einem einigenden Führer könne man der Feinde Herr werden. In der höchsten Not übernahm man eine bei den Kanaanitern längst bestehende Institution, und die Königswahl geht dann durch Auslosung, die zugleich eine Befragung Jahwes ist, vor sich. Hier steht Auffassung gegen Auffassung. Wenn ferner diese Massenekstase eine dionysische Bewegung war, wie sie aus dem alten Bericht des Wen Amun vereinzelt für Phönizien bezeugt ist und im 8. Jahrhundert Vorderasien überflutete, so ist noch nicht erwiesen, daß diese religiösen Ekstatiker zugleich Träger politischer Ideen gewesen sind. Samuel hat mit ihnen auf keinen Fall Ähnlichkeit. Jene herumziehenden Banden entbehren überhaupt konkreter Persönlichkeiten. Die Verwunderung des Volkes, daß Saul sich in ihrer Gesellschaft befindet, spricht nicht gerade für ihre Wertschätzung als Patrioten. Nach 10, 1 ff. salbt Samuel den Saul auf Jahwes Befehl. Sein Aufenthalt bei den Ekstatikern ist ein vorübergehender und nur eins von den 3 Beglaubigungszeichen, die ihn gewiß machen sollen, daß er zum König berufen sei. Weil Saul solchen Anwandlungen leicht zugänglich war (cf. 1. Sam. 16, 14 ff. u. 19, 9 ff.), konnte Jahwes Geist vorübergehend „auf ihn überspringen". Die Parallelerzählung 19, 20 ff., welche den Samuel zum Leiter dieser Prophetengenossenschaft macht, ist späterer Midrasch.

Elia und Elisa

Der Kreis der Elia- und Elisa-Geschichten ist so umfangreich und die Darstellung so buntfarbig und weitläufig, daß eine Behandlung, die auf alle Einzelheiten eingehen wollte, sich zu einer Monographie auswachsen würde. Deshalb soll aus diesen vielschichtigen Erzählungen, die manches doppelt und manches widersprechend berichten, deren Grundquellen in die Zeit vor Amos (zwischen 850 u. 800) zu rücken sind, nur dasjenige an Motiven und Daten herausgehoben werden, was zur Charakteristik des Prophetentyps dient. Ich verweise auf die neuere eingehende Analyse von H. Gressmann (Schriften des

A. T. Abt. 2 Bd. 1 ² 1921 S. 257ff.). Elia erscheint 1. Kön. 17, 1—18, 46 als gewaltiger Gottesmann, der im Namen Jahwes eine große Dürre verkündet. Selbst wunderbar am Leben erhalten, kann er durch einen Spruch erwirken, daß Mehltopf und Ölkrug der Witwe nicht leer werden. Durch Zaubergesten und Anrufung Jahwes erweckt er ihren toten Sohn zum Leben, so daß sich die Mutter zu ihm mit den Worten bekennt: *Ἰδοὺ ἔγνωκα, ὅτι σὺ ἄνθρωπος θεοῦ, καὶ ῥῆμα κυρίου ἐν στόματί σου ἀληθινόν.* Er hat Jahwes Wort als Machtmittel zur Verfügung, um Heil oder Unheil zu wirken. In seines Gottes Namen tritt er 18, 20ff. den Baalspropheten als „*προφήτης τοῦ κυρίου μονώτατος*" entgegen, da die anderen Propheten durch Isebel ermordet sind (18, 13). Hinktanz und ekstatische Schreie der Baalspropheten vermögen nichts, durch ein Wunder bekennt sich Jahwe zu Elia und erweist seine Überlegenheit, so daß die Menge ihn als wahren Gott anerkennt. Es ist für diese Erzählung bezeichnend, daß sie mit n^{e}bīm des Baal rechnet und ihnen solche Jahwes entgegenstellt, aber für beide dasselbe Wort braucht (die Aschera-propheten in 18, 19. 22 beruhen auf dem Irrtum eines Glossators). Der Kontrast beider Typen tritt deutlich hervor. Die Heiden sind sich abmühende Ekstatiker mit einem ohnmächtigen Gott, Elia ruhig und selbstbewußt mit dem allmächtigen Jahwe hinter sich. Dieses Eintreten für Jahwe ist das Wichtigste für uns, auf Elia den Zauberer, der den Regen herabbetet und den Rasenden, der vor des Königs Wagen einherrennt, ist weniger Gewicht zu legen. Der geschichtliche Kern dieser Erzählung dürfte darin bestehen, daß Elia eine große Dürre als Strafe für die Baalverehrung des Hofes gedeutet hat. Er knüpft an Mose und sein Werk an, das wird der Sinn seiner Wallfahrt zum Horeb sein (Kap. 19), er kämpft „für den Nomaden-Gott Jahwe gegen den Bauern-Gott Baal". Da sein Gott ein Gott der Gerechtigkeit ist, so muß er dem Ahab wegen seines Frevels an Naboth das Gericht ankündigen (Kap. 21), damit in der Nachfolge eines Propheten wie Nathan. 2. Kön. 1 läßt der kranke Achasja Baalsebub, den Gott von Ekron, befragen, ob er genesen werde. Elia muß ihm, da er den Gott Israels übergangen hat, den baldigen Tod ankünden, der auch eintritt. Auch diese Geschichte entspricht in ihrem Kern durchaus dem Bilde, das wir von Elia gewonnen haben. Er ist in der Hauptsache nicht Wundertäter und Zauberer, wie ihn die vergröbernde Legende dargestellt hat, sondern Gottesmann und Prophet. Seher wird er nicht genannt und zu Prophetengenossenschaften nicht in Beziehung gesetzt. Das war schon aus dem Grunde unmöglich, weil er allein übrig geblieben war, und in dem Kampf dieses Einzigen gegen 400 Baalspropheten liegt ja seine Größe. Daß

Ahab und Isebel die Jahwepropheten nicht ausgerottet hatten, ergibt sich aus Kap. 22, wo der König auf Anraten seines Bundesgenossen Josaphat vor dem Kampfe Jahwe um Rat fragen soll. Er beruft darauf 400 Jahwepropheten, die ihm auch prompt den Sieg in Aussicht stellen. Der befreundete Verbündete weiß, was von solchen Hofpropheten, die dem König nach dem Munde reden und ihre Weissagung nach seinen Wünschen einrichten, zu halten ist, und verlangt nach einem προφήτης τοῦ κυρίου, d. h. nach einer markanten Einzelpersönlichkeit die unabhängig ist und frei ihre Meinung sagt. Ahab kennt eine solche. Es ist sein verhaßter Gegner, der Unglücksprophet Micha. Nachdem Zedekia, einer von den 400, durch eine symbolische Handlung Sieg geweissagt hat, verkündet Micha Niederlage und des Königs Tod. Jahweprophet steht gegen Jahweprophet, aber Micha weiß, daß aus den Heilsverkündern ein von Jahwe gesandter Lügengeist spricht, um Ahab zu verderben. Er wandert ins Gefängnis, in der Überzeugung, daß er recht behalten hat. Es ist auch ein zu beachtendes Motiv, daß er sich erst auf feierliche Beschwörung (Vs. 16) des Königs hin sein Wissen entlocken läßt, das er einer Vision — er nahm entrückt im Geiste an einer himmlischen Ratsversammlung teil — verdankt. Micha ist Seher und Prophet zugleich. Lernten wir in 1. Kön. 18 den Gegensatz zwischen Jahwe- und Baalspropheten kennen, so tritt hier der Widerspruch zwischen Heils- und Unheilsprophet zutage. Der Kampf ist natürlich viel schwerer, da beide die gleiche göttliche Autorität, den Geist Jahwes, für sich in Anspruch nehmen (cf. 22, 24). Für die Zuschauer kann nur der Erfolg entscheiden, und dieser spricht für Micha. Gott rückt nach dieser Erzählung ferne (er wohnt im Himmel und sendet nur seinen Geist), aber er ist Urheber echter und falscher Prophetie, die nur jemand unterscheiden kann, der durch höhere Schau einen tieferen Einblick in Gottes Absichten gewonnen hat. (Über die Zweideutigkeit des Orakels der Hofpropheten, das eine Parallele zu dem delphischen Spruch an Krösus bildet, cf. Gressmann S. 280). Wie dieser Kampf weiterhin sich entwickelt, werden wir bei den großen Schriftpropheten noch sehen.

Aus dem viel größeren Kreis der Elisageschichten sei folgendes hervorgehoben. Von Elia erwählt (1. Kön. 19, 19ff.), hat er nur zwei Drittel von dem Geist des Meisters geerbt (2. Kön. 2, 10) und dazu den Prophetenmantel, mit dem er Zauber wirken kann. Auffallend ist, daß vom ersten Augenblick an die Prophetenjünger in Elisas Umgebung erscheinen (2. Kön. 2. 4, 1; 4, 38; 6, 1), die in ihm ihren Meister verehren. Nach 4, 9. 21ff.; 8, 2 ist er der wundertätige Gottesmann wie Elia und nach Kap. 5 und 6, 12 der Prophet in Israel, dessen Ruf bis ins heidnische Ausland gedrungen ist. In

Damaskus wird er ehrenvoll empfangen und sieht die Herrschaft des Hasael voraus (8, 7ff.). Er vernimmt, was der König von Aram in seinem Gemache spricht (6, 8ff.), seinen Diener Gehasi hat er auf der Reise mit dem Syrer Naeman im Geiste begleitet und seinen Betrug gemerkt (5, 26). Die Tritte des nahenden Königsboten hört er lange voraus und weiß auch seinen Auftrag (6, 32ff.). Nur einmal (4, 27) hat ihm Jahwe ein trauriges Ereignis vorher nicht kund getan, nämlich den Tod des Sohnes der Sunamitin, die ihn am Karmel aufsucht. Elisa verfügt über ein unbeschränktes Wissen, weil er nicht nur in der Ferne sich abspielende Ereignisse sieht, sondern auch künftige vorausschaut. Dadurch unterscheidet er sich von Elia, heißt aber deshalb nicht „Seher", sondern in sämtlichen Geschichten bald Gottesmann, bald Prophet. Eine ähnliche Rolle wie Micha spielt er 2. Kön. 3. Von Jehoram, Ahasjas Bruder und Nachfolger, nach dem Ausgang des Kampfes gegen Moab gefragt — in des Königs Gesellschaft befindet sich wieder Josaphat von Juda — verweist er den König auf die Baalspropheten seines Vaters Ahab. Sie sollen ihm raten, was zu geschehen hat. Endlich jedoch läßt er sich herbei, ein Wort Jahwes zu geben, aber das gelingt erst, nachdem durch Saitenspiel „die Hand Jahwes" über ihn gekommen ist. Elisa ist hier wie Micha Orakelprophet, jedoch nicht Visionär, sondern Ekstatiker. Aus der gleichen Geschichte entnehmen wir, daß die Baalspropheten noch nicht ausgerottet sind, wie 1. Kön. 18 behauptet wurde. Elisa hat (2. Kön. 9, 1ff.) Jehu durch einen Prophetenjünger zum König salben lassen, und dieser vollstreckt nun erst den Willen Elias (2. Kön. 10, 19). Aus alledem ergibt sich, daß Elisa als Prophet Jahwes das Werk seines Meisters fortsetzt. Als Zauberer und Wundertäter viel größer, unter den Menschen weit berühmter, ist er doch weniger streng und kampflustig als sein Meister und stirbt auch eines natürlichen Todes (2. Kön. 13, 13ff.), ohne wie Elia entrückt zu werden. Immerhin hat er dafür gesorgt, daß der Kampf erfolgreich zu Ende geführt wurde, den sein Vorgänger begonnen hatte.

Was nun die Prophetengenossenschaften betrifft, als deren Meister Elisa erscheint, so müssen sie hie und da im Lande seßhaft geworden sein (nach 2. Kön. 2 in Bethel, Gilgal u. Jericho). Sie waren „Knechte", die den Leiter als Herrn über sich hatten (2. Kön. 4, 1; 6, 5). Heirat war erlaubt (4, 1), die Tracht ein Tierfell (1, 8). Diese Vereine dürften aus jenen ekstatischen Banden, die zu Samuels Zeit herumzogen, hervorgegangen sein. Es fällt auf, daß Elisa sich der Musik als Erregungsmittels bedient, bemerkenswert ist auch die Bezeichnung eines Prophetenjüngers als „Verrückter" (2. Kön. 9, 11). Danach muß die Ekstase auch in den geordneten Vereinen, die ein gut Teil ihrer

Wildheit und Regellosigkeit eingebüßt hatten, weiter gepflegt worden sein. Diese Bewegung hat von den Kanaanitern her auf Israel übergegriffen. Man raste, man tätowierte und verwundete sich, wie die Baalspropheten, es geschah nur im Namen Jahwes. Die Karmelszene zeigt jedoch schon die ganze Verachtung des besonnenen Jahwepropheten gegenüber diesem wilden Treiben. Trotz gelegentlicher Anklänge ist Elia weit hinaus gehoben über diese Ekstase, eher scheint Elisa ihr zuzuneigen. Wie weit er wirklich mit diesen Genossenschaften in Verbindung stand, ist schwer zu entscheiden. Die wachsende Tradition hat ihn als Zauberer, Gottesmann und Wundertäter, Hellseher und Propheten gezeichnet. Wir haben bisher beobachtet, daß Seher wie Samuel, Achija und Micha mit Ekstase nichts zu tun haben, sondern ihre Offenbarungen im Traum oder bei normalem Bewußtsein erhielten. Elia gehört in dieselbe Kategorie, während Elisa halb Seher und halb Ekstatiker ist. Sonst erfahren wir von den enthusiastischen Propheten nie, daß sie Seher gewesen seien. Es gilt, hier zwei Typen auseinander zu halten: Die in Gemeinschaft den religiösen Rausch als Selbstzweck pflegenden n^{e}biim und die einzelnen auf Grund besonderer Begabung zum Sehen befähigten Traum- und Wach-Visionäre, die sich als Orakelpropheten in den Dienst ihrer Mitmenschen stellen. Sie heißen in der Zeit nach Samuel nicht mehr Seher, sondern nabi = Verkünder einer Antwort Jahwes auf Befragen oder eines Spruches Jahwes auf eigene Initiative, sind jedenfalls nicht Verkünder einer religiösen Lehre, sondern einzelner Offenbarungen Jahwes. Erst Elia wird in seinem öffentlichen Kampf gegen den Baalskult ein Prophet in dem Sinne, wie wir das Wort verstehen. Daß aber auch bei den großen Propheten die Züge des Sehers und Orakelgebers nicht ganz erlöschen, ergibt sich aus 1. Kön. 19. 20 = Jes. 37, 38, wo Jesaja als politischer Berater und Orakelgeber Jahwes erscheint. Sein Wort trifft ein, 20, 1 ff. muß er allerdings einen Spruch Jahwes, der durch Hiskias Gebet sich hat umstimmen lassen, zurücknehmen. Sonst ist der Spruch Jahwes unwiderruflich und wirkt Gewaltiges, Heil oder Unheil. Welcher von den beiden prophetischen Typen der ältere ist, können wir aus unseren Quellen nicht mehr ermitteln. Samuel und die n^{e}biim sind Zeitgenossen. Was vorher war, wissen wir nicht, und alle Versuche, eine Art vor die andere höher hinauf zu datieren, sind Hypothesen, die sich auf ausländische Parallelen (Bericht des Wen Amon über Phönizien, Seher in Arabien, Nebo-nabu in Babylonien) stützen. Uns genügt hier die Charakterisierung des Typs, auf Ableitungen brauchen wir uns nicht einzulassen. Die 4 Königsbücher haben uns einen interessanten Einblick in das Werden des Nabi-tums gewährt,

das mit dem Sehertum und der Orakelprophetie in Griechenland vielfach Ähnlichkeit hat. Der Kampf zwischen Jahwe und Baalpropheten ist mit Elia und Elisa, aufs Ganze gesehen, entschieden, der Gegensatz zwischen Jahwes Heils- und Unheilspropheten hat erst begonnen. Wie er sich weiter entwickelt, werden wir aus den Schriftpropheten entnehmen können[1]. Das Ergebnis unserer Betrachtung, die sich mit den Persönlichkeiten der älteren Zeit (vor 800) befaßte, läßt sich kurz in folgende Übersicht kleiden:

Samuel der „Seher" — die Nebiim
„Seher-Propheten" als Orakelgeber — die organisierten Prophetengenossenschaften.

Elia und Elisa
die ersten großen Propheten als öffentliche Verfechter der Sache Jahwes.

Übertragung des Prophetentitels auf Abraham, Aaron, Mirjam, Samuel durch „E" (Definition dieses Prophetentyps Num. 12, 6)[2].

§ 3. Einzelinterpretation II (die älteren Schriftpropheten)

Amos

Die Erzählung Am. 7, 10—17 ist als Zeitbild sehr aufschlußreich. Amos ist in Bethel mit einer Unheilsweissagung öffentlich hervorgetreten, die das Volk beunruhigt und das Staatswohl gefährdet. Auf Befehl des Priesters, der sich beim König einen Entscheid geholt hat, muß er dieses Königsheiligtum verlassen. Er ist der erste öffentliche Unheilsprophet, der unaufgefordert seine Meinung ausspricht. Amazja nennt ihn einen Seher, und seine Tätigkeit umschreibt er mit „hinnabē" = προφητεύειν. Die Ablehnung des Prophetentitels durch Amos erklärt sich aus der Verachtung, die der Priester dem gewerbsmäßigen Sehertum gegenüber ausspricht. Amos ist weder ein Einzelnabi, der mit Orakelgeben Brot verdient, noch hat er einer Zunft angehört. Von Gott aus seinem bürgerlichen Beruf herausgerissen, kommt er aus anderen Kreisen. Muß er, um der Wahrheit die Ehre zu geben, jede Beziehung zum Nabitum seiner Zeit ablehnen, so hat er doch für seinen Beruf kein anderes Wort als „hinnabē" = Gottes

[1] Die Stelle 2. Kön. 14, 25 gehört dem Deuteronomisten an, ebenso 23, 2, wo Priester und Propheten nebeneinander genannt werden. „Die Knechte, die Propheten Jahwes" in 17, 13. 23; 21, 10 und 24, 2 weisen auf rückschauende Betrachtung eines Redaktors, der in deuteronomistischem Geiste schreibt.

[2] „E" sei der zusammenfassende Ausdruck für eine literarische Schicht, deren einzelne Bearbeiter für uns nicht mehr deutlich zu ermitteln sind, aus denen aber einer, E^1, früher hervorgehoben wurde.

Befehl verkünden, der 7, 15 so ausgedrückt wird *προφήτευσον ἐπὶ τὸν λαόν μου Ἰσραήλ* = „tritt als Verkünder meines Willens wider mein Volk auf". Daß man das hebr. Verbum so ausdeuten muß, ergibt sich aus 3, 8 (*Κύριος ὁ θεὸς ἐλάλησεν καὶ τίς οὐ προφητεύσει;*). Jahwe redet, der Prophet muß verkünden. hinnabē = *προφητεύειν* hat hier den Sinn „Jahwes Worte weitergeben". Dagegen ist Vers 7, der in dem aus den Zusätzen der Königsbücher bekannten Stil von „den Knechten Gottes den Propheten" redet, deuteronomistisch. Wenn Amos 2, 11 Propheten und Nasiräer zusammen nennt, die Gott seinem Volke erweckt habe, so tut er das wohl in richtiger Erkenntnis dessen, was sie geleistet haben, sind sie doch gegen die Kultur Kanaans und dem damit zusammenhängenden Baalkult für Jahwe eingetreten. Man wird hier nicht allgemein an jene Scharen von Gottbegeisterten denken, deren Ursprung ja selbst in Kanaan zu suchen ist, sondern an Männer wie Elia und Elisa, die mit den Zunft- und Orakelpropheten ihrer Zeit wenig zu tun haben. Weil sich Amos eher mit diesen solidarisch fühlt, muß er den Zusammenhang mit dem Nabitum seiner Zeit ablehnen. Das bedeutet aber auch, wollte er keinen falschen Verdacht erwecken, die Ablehnung des Titels, während er für seine Tätigkeit kein anderes Wort als „hinnabē" hat. Wir haben hier auf israelitischem Boden eine klassische Parallele für die griechische Auffassung vom „*μάντις-προφήτης*". Amos ist ein „Seher", sobald er mit dieser Offenbarung öffentlich hervortritt, wird er zum „nabi". Die Vereinigung von Vision und Prophetie, von höherer Schau und öffentlicher Verkündigung ist ganz deutlich. Die Visionen in Kap. 7—9 haben den ausgesprochenen Zweck, dem Propheten in bildhafter Einkleidung Gottes Willen mit seinem Volk zu enthüllen. Daß Amos mit diesen Offenbarungen unaufgefordert hervortritt, macht seine Bedeutung aus für die Entwicklung des Prophetentums. Er überragt seine Zeitgenossen weit dadurch, daß er sich besonders berufen weiß und unter höherem Zwange steht. Wenn wir ihn als Seher-Prophet bezeichnen, so ist damit gemeint, daß das alte Sehertum im Sinne Samuels in seiner Person fortlebt, aber der Begriff des Propheten in ein neues Stadium der Entwicklung getreten ist, auch wenn er für sich diesen Titel ablehnt.

Hosea

Hos. 6, 5 werden Prophet und Gotteswort in Parallele gestellt. „Ich habe dreingeschlagen durch die Propheten, sie getötet durch die Worte meines Mundes." Gottes Worte sind durch den Propheten verkündet und haben dann sofort gewaltige Wirkung erzielt. Wir erinnern uns, welche Wirkungen solche Worte im Munde eines Elia

und Elisa gehabt haben, wie ein „ῥῆμα κυρίου“ unabänderlich ist und unbedingt eintrifft. Vielleicht hat Hosea an diese beiden Vorgänger gedacht; denn im Zusammenhang meint er nicht einzelne Privatorakel, sondern die Verkündigung an und gegen das Volk. Es mag indessen schon vor Amos und Hosea solche öffentliche Droh- und Mahnprediger gegeben haben, von denen wir nichts wissen. Die Auffassung der Verkündigung als Wort Jahwes entspricht Am. 3, 8. Wenn Hosea 4, 4. 5 Priestern und Propheten das Gericht verkündet, so meint er wohl die gewerbsmäßigen Orakelgeber, welche sich dem Tempelbetrieb eingliederten und zu dessen weiteren Personal gehörten (cf. Jes. 28, 7)[1]. 9, 7 b. 8 (der Text ist verderbt LXX übersetzen zwar Vers 8 wörtlich nach dem hebr. Text, Vers 7 ist aber unklar, da in der Übersetzung der Text anders abgetrennt ist, und der Parallelismus zerstört). „Ein Narr ist der Prophet, verrückt ist der Geistesvolle (īsch hărūăch) wegen der Größe ihrer Schuld“. LXX machen unter Hinzuziehung des letzten Gliedes von 7 a daraus „κακωθήσεται Ἰσραὴλ ὥσπερ ὁ προφήτης ὁ παρεξεστηκώς, ἄνθρωπος ὁ πνευματοφόρος“. Auch das Folgende ist ganz ungenau, statt masthēma = Anfeindung (hebr. „und groß ist die Anfeindung“) lesen LXX, wieder mit anderer Abtrennung, ὑπὸ τοῦ πλήθους τῶν ἀδικιῶν σου ἐπληθύνθη μανία σου. Vers 8 ist unverständlich schon im hebr. Text. Wenn man ihn mit Sievers liest „mit den Propheten liegt der Priester auf der Lauer“, so entspräche das der Anklage in 4, 5. Aus 9, 7 ergibt sich, daß nabi = isch hārūăch ist, letzteres = der Einsichtige, der Kluge. Der Prophet wird zum Narren, der Kluge „verrückt“ über die Zustände, die er mit erleben muß. Von Ekstase ist keine Rede. Wenn diese Worte im Munde des Hosea Ironie sind, dann meint er sich selbst und gibt Vorwürfe der Gegner zurück. Nabi und isch hārūăch wären dann dieselbe Person; wenn man die Worte allgemein faßt, werden es zwei Personen sein. 12, 11 ist nicht nur im hebr. Text schlecht überliefert, sondern wird auch aus sachlichen und sprachlichen Gründen vielfach mit Vs. 10 zusammen als spätere Glosse betrachtet. Der hebr. Text lautet etwa in Übersetzung „und ich habe wiederholt zu den Propheten geredet; ich war es, der zahlreiche Gesichte gab und durch die Propheten in Gleichnissen redete“. Sachlich scheint dieser Vers die Identität von Prophet und Seher zu behaupten. Die Worte würden zu Amos passen, der ja auch in seinen Gesichten nur Gleichnisse für das sieht, was Gott ihm kundtun will. Die Behauptung, daß Gott durch Propheten geredet habe, paßt zu Hos 6, 5 (LXX

[1] In 4, 5 sind nur die Worte „in der Nacht“ Zusatz, der ganze Vers braucht nicht mit Marti gestrichen zu werden. Dieser Zusatz spielt allerdings an auf die Traumoffenbarungen der Propheten.

lesen allerdings λαλήσω). Doch sei dem, wie ihm wolle, die schlechte Textüberlieferung macht bei Hosea einer sicheren Deutung große Schwierigkeiten. Immerhin ist soviel erkennbar, daß Hosea Orakelpropheten neben den Priestern kennt und außerdem öffentliche Verkünder. Letztere sind seine Vorgänger gewesen.

Jesaja

28, 7. Der Prophet sieht im Tempel Priester und Propheten, die beim Opferschmaus dem Wein tapfer zugesprochen haben und trunken sind. „Die Priester wanken beim Urteilsspruch, die Propheten schwanken beim Schauen". Der Prophet (nabi) ist zugleich „Seher", also in verhältnismäßig früher Zeit (das Stück gehört ins Jahr 701). Wir kennen diese Vereinigung aus noch älterer Zeit. Daher sind Interpretationen zu beanstanden, die immer gleich von Zusatz und Nachtrag reden, wenn Prophet und Seher als identisch auftreten. Jesaja bestreitet die Echtheit jener Gesichte so wenig wie die Notwendigkeit der priesterlichen Urteile, er ist nur entrüstet, daß diese Leute bei so wichtigem Anlaß betrunken sind. Priester und Propheten fungieren am Tempel nebeneinander. Der nabi ermittelt das Orakel durch Vision. Hierher gehört auch die oben (S. 105) besprochene Stelle 30, 10. Wenn LXX roäh lasen und es mit προφήτης übersetzt haben, so ist das im Blick auf 28, 7 durchaus zutreffend. Die Beobachtung, daß sie die Verben des „Sehens" durch solche des „Verkündens" ersetzten, spricht dafür, daß sie Seher und Verkünder als eine Person faßten, wie es im Hebräischen schon der Fall ist. Sie haben das durch ihre Übersetzung noch schärfer zum Ausdruck gebracht. Ähnlich liegt es mit 29, 10 „denn Jahwe hat auf euch ausgegossen einen Geist tiefen Schlafes (ruach tardēmah), eure Augen (die Propheten) verschlossen, eure Häupter (die Seher) verhüllt". LXX haben diese Glossen in den Text eingearbeitet „καὶ καμμύσει τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτῶν καὶ τῶν προφητῶν αὐτῶν καὶ τῶν ἀρχόντων αὐτῶν, οἱ ὁρῶντες τὰ κρυπτά". Wenn man beide Texte vergleicht, so ist der hebr. kaum wieder zu erkennen. Aus dem Tempus der Vergangenheit (10 a steht richtig πεπότικεν), ist das Futurum geworden und damit aus der Beschreibung eines Zustandes eine Weissagung. Die zweite Person Plur. ist in die dritte verwandelt. Das 2. koordinierte Verbum in 10 b „er hat verhüllt" ist mit der Glosse „die Seher" Apposition geworden, die sich auf die προφῆται zurückbezieht, welche nun „Schauer des Verborgenen (Verhüllten)" sind. So ist der Urtext entstellt. Durch die Zusätze „Propheten" und „Seher" hat er schon im Hebräischen eine bestimmte Auslegung erhalten. Wie der Seher verhüllt und mit geschlossenen Augen dasitzt im Tiefschlaf, so geht dieses

Volk starr und blind einher. Jesaja hat bei dieser Schilderung das Gebaren des Sehers sicher vorgeschwebt, der sich auf eine Vision vorbereitet. Wenn der Glossator dieses Bild ergänzt, so hat er neben Richtigem die falsche Vorstellung eingetragen, als ob die Propheten ἄρχοντες wären. Die Stelle ist interessant, weil sie uns Aufschluß gibt über die Technik des gewerbsmäßigen Propheten. Daß diese Leute einen festen Platz in der ständischen Gliederung des Volkes einnehmen, geht aus 3, 2 hervor. Neben dem Militär und Richter steht der Prophet und Wahrsager (nabi und qosēm). Nicht hier, aber 2, 6 ff. deutet Jesaja an, daß er diesen qosēm als heidnisch verdammt. Den Standpunkt des Dtr. kennt er freilich noch nicht, daß er zwischen nabi — qosēm den Gegensatz: von Jahwe — heidnisch bildete. 9, 14 endlich ist eine Glosse, die im Zusammenhang das Bild verdirbt. Nabi morāh schāqār = der Prophet, welcher Lüge redet oder Lüge lehrt. LXX πρ. διδάσκων ἄνομα. Der Prophet ist hier zum falschen Lehrer geworden, LXX drücken durch ἄνομα aus, daß er mit dem Gesetz in Konflikt kommt, verstärken also in diesem Begriff das Moment des Lehrhaften. Das sind die wichtigsten Stellen aus Jesaja. In Kap. 40—46 ist vom nabi keine Spur zu finden. Obwohl der unbekannte Dichterprophet z. B. in Kap. 61 eine frohe Botschaft verkündet, während „der Geist Jahwes auf ihm ruht" und deshalb wohl nabi heißen könnte, ist diese Bezeichnung nicht gebraucht. Sollte es daran liegen, daß die beiden Verfasser dieser Kapitel nicht mehr öffentliche Prediger, sondern Schriftsteller und Dichter waren? Wir wissen von ihrer Person zu wenig, um das beurteilen zu können. Jesaja selbst heißt Kap. 38 u. 39 wie in dem Parallelbericht der Königsbücher nabi. Andere faßten ihn also als solchen auf, er selbst hat sich nie so genannt und wie Amos zu den Zunftpropheten, für welche er diesen Titel kennt und anwendet, im Gegensatz gestanden. Daß er Seher war, ergibt sich aus Kap. 6. Er ist auch im gewissen Sinne Orakelgeber, wie seine Aussprüche über Damaskus, Ägypten und andere ausländische Völker beweisen, die später von anonymen Sehern um neue Stücke bereichert worden sind. Daß Jahwe seine Zukunftspläne dem Propheten in bildhaften Visionen enthüllt habe, ist bei dem echten Jesaja nicht deutlich zu erkennen. Der Seher und Orakelgeber tritt zurück hinter dem Verkünder und Bußprediger, dessen tiefe sittliche Auffassung von seinem Beruf aus 6, 7 hervorgeht.

Micha

In 3, 5—8 lesen wir Michas Abrechnung mit den Sehern und Propheten, die ihre Auskunft von der Bezahlung abhängig machen. Sie heißen Vers 7 chōzīm (= οἱ ὁρῶντες τὰ ἐνύπνια) und qos^{e}mim

(οἱ μάντεις) LXX haben durch den Zusatz τὰ ἐνύπνια dem Begriff chōzim eine bestimmte und klare Ausdeutung gegeben. Sie verstehen darunter Traumvisionäre, die ihre Offenbarung im Schlaf empfangen (Jes. 29, 10 dagegen chozim = οἱ ὁρῶντες τὰ κρυπτά nach Auffassung von LXX). Wenn Micha den n^{e}biim in Vers 5 chazōn und miqsōm zuschreibt (griech. ὅρασις und μαντεία Vers 6), dann sind sie sicher mit den chōzīm und qōs^{e}mīm identisch (Vers 7). Wir stehen hier auf einer Stufe, wo nabi und qosēm noch nicht geschieden sind, sondern beide im Namen Jahwes sprechen wollten (cf. Jes. 3, 20). Nach dem ganzen Zusammenhang sieht es so aus, als ob „n^{e}biim" (5a u. 6b) Zusammenfassung für die folgenden chozim und qos^{e}mim ist. Es sind die Zunftpropheten. Ihnen weiß sich Micha (Vs. 8) an Kraft und Einsicht weit überlegen; denn er ist kein gewerbsmäßiger Prophet, sondern hat „Recht und Stärke, um Jakob seinen Abfall und Israel seine Sünde kundzutun". Er droht seinen Gegnern an, daß sie göttliche Offenbarungen nicht mehr erhalten sollten, bestreitet aber nicht, daß sie sie bisher gehabt haben, daß ὅρασις und μαντεία von Jahwe stammten. Die Strafe erfolgt deshalb, weil sie ihr Amt eigensüchtig ausüben. Er steht zu ihnen wie sein Vorgänger Amos, nennt sich darum auch nicht nabi, obwohl er es nach Vs. 8 (l^{e}haggid) in höherem Sinne als sittlicher Prediger ist. Ob Vers 11 Glosse ist, sei dahingestellt. Der Sinn paßt durchaus zu dem Inhalt des Abschnitts und trifft — auch wenn er Zusatz ist — das Richtige. Die 3 wichtigsten Stände und ihre Funktionen werden uns da mitgeteilt. (LXX οἱ ἡγούμενοι αὐτῆς μετὰ δώρων ἔκρινον, καὶ οἱ ἱερεῖς αὐτῆς μετὰ μισθοῦ ἀπεκρίνοντο καὶ οἱ προφῆται αὐτῆς μετὰ ἀργυρίου ἐμαντεύοντο. Die Tätigkeit der Propheten wird wieder durch das Verbum „qasam" umschrieben, der griechische Text liest entsprechend nicht προφητεύειν, sondern μαντεύεσθαι. Hinter Richtern und Priestern erscheinen die Propheten an dritter Stelle. Rechtsspruch, sittliche Weisung und Offenbarung vor wichtigen Entscheidungen sind die 3 Hauptfunktionen des öffentlichen Lebens [1].

Jeremia

Die Darstellung bei Jeremia gestaltet sich ziemlich kompliziert, nicht nur wegen der zahlreichen Stellen, die bei ihm vorkommen,

[1] Micha, 3, 7b hebr. „sie werden ihren Bart verhüllen, denn die göttliche Antwort (maanēh ^{e}lohim) bleibt aus". LXX καὶ καταλαλήσουσιν κατ' αὐτῶν πάντες αὐτοί, διότι οὐκ ἔσται ὁ εἰσακούων αὐτῶν. Statt „athu al etc." im Anfang müssen LXX „ameru al" oder dergleichen gelesen haben. Das Substantiv maanēh haben sie als Part. Hi von anah gefaßt, statt ^{e}lohim etwa alehem gelesen. So ist der Sinn ein ganz anderer geworden.

sondern auch wegen der verschiedenen Hände, die an diesem Text gearbeitet haben. Überdies ist das Bild des Prophetentums zur Zeit Jeremias ein ziemlich buntes. Daher dürfte sich zwecks größerer Übersichtlichkeit eine Anordnung des Stoffes nach sachlichen Gesichtspunkten empfehlen, ohne Rücksicht auf die chronologische Reihenfolge.

1. Fragen wir zunächst, ob Jeremia selbst als nabi bezeichnet wird, so ist auf Kapitel 28 im ganzen, 42, 2; 43, 6 und 45, 1 zu verweisen. Diese Stellen stehen indessen in Schilderungen, wo von Jeremia in dritter Person die Rede ist, und gehen auf Baruch oder andere Bearbeiter zurück. Jeremia selbst nennt sich so wenig wie seine großen Vorgänger nabi, und wenn 23, 33 „Volk, Priester und Prophet" ihn befragen, so rechnet er sich nicht zu ihnen. Die Ablehnung dieses Titels besagt freilich nicht, daß er sich nicht als „Prophet" im höheren Sinne gefühlt habe. Im Gegenteil, wir werden die tiefe Auffassung seines Berufs noch kennen lernen. Wenn er selbst aus Opposition gegen die Zunftpropheten diesen Titel abgelehnt hat, so ist es doch bemerkenswert, daß ihn schon Baruch als solchen bezeichnete. Man hat für die großen Propheten und die knappe Bezeichnung ihres Berufes doch kein anderes Wort gewußt, eine Schwierigkeit, die uns ja schon seit Amos bekannt ist.

2. Die Rangfolge der Propheten ergibt sich aus 2, 26 b; 4, 9; 8, 1; 32, 32 u. 13, 13. Die Echtheit dieser Stellen ist umstritten. Unzweifelhaft ist 13, 13 gelehrte Glosse und 32, 32 dem Redaktor des Kapitels zuzuweisen. Wenn auch die Mehrzahl der Ausleger 2, 26 b streicht, so sind sie doch der Meinung, 4, 9 und 8, 1 als echt anzusehen. Hier begegnet uns die Reihenfolge *οἱ βασιλεῖς καὶ οἱ ἄρχοντες καὶ οἱ ἱερεῖς καὶ οἱ προφῆται*, immer so, daß die Propheten hinter den Priestern stehen und beide getrennt sind. Da Jeremia zu diesen Propheten in Opposition steht, so sind es sicherlich die schon bekannten, an den Heiligtümern sich aufhaltenden Orakelpropheten [1].

3. Es fehlt auch nicht an Stellen, an denen Jeremia von seinen Vorgängern zu reden scheint. Sie sind indes zumeist Nachträge eines Redaktors und inhaltlich als deuteronomistisch erkennbar, wenn „von den Knechten Jahwes, den Propheten" die Rede ist, die er vergeblich gesandt habe, um sein Volk auf den rechten Weg zu bringen (so 7, 25; 25, 4; 26, 5; 35, 15; 44, 4). Jeremias Auffassung ergibt sich aus 28, 8. Gegenüber einem Heilspropheten wie Chananja fühlt er sich als Unheilsweissager im Recht und im Einklang mit seinen Vorgängern. In der Tat treten die großen Propheten vor den beiden

[1] Cf. Zephanjas Strafrede gegen die Oberen 3, 3 f. dort die Anordnung: *ἄρχοντες, κριταί, προφῆται, ἱερεῖς*. Die *προφῆται* sind trügerisch.

schweren Katastrophen 734/22 und 597/86 auf. Jeremia ist von der Richtigkeit seiner Unglücksweissagung so überzeugt, daß er von seinem Gegner Chananja eine Legitimation verlangt. Diesem hilft es nichts, daß er in einer symbolischen Handlung (wie einst Zedekia) die Jochhölzer seines Gegners zerbricht. Jahwes Wort durch Jeremia bewahrheitet sich. Chananja stirbt in demselben Jahre und damit ist erwiesen, daß er nicht von ihm entsandt war. Diese Szene ist eine Parallele zu 1. Kön. 22; 5, 12. 13 behauptet der Prophet, daß die Heilskünder nicht im Auftrage Jahwes reden. Sie werden ihm ihrerseits die göttliche Sendung und Inspiration abgestritten haben. Aber die großartige Szene Kap. 28 ist ein Gottesurteil, das für Jeremia entscheidet. Damit ist zugleich der Beweis erbracht, daß seine Auffassung vom Prophetentum die richtige ist. In Chananja trifft Jeremia den Chor der durchschnittlichen Propheten, die König und Volk nach dem Munde reden und seit 250 Jahren — wie sich aus 1. Kön. 22 ergibt — als kompakte Majorität den einzelnen, großen Verkündern Gottes entgegentreten.

4. Welcher Art die Gegner Jeremias sind, können wir aus einigen Stellen entnehmen. 2, 1ff. schildert der Prophet, wie Jahwe das Volk aus Ägypten geführt und mit einem Lande beschenkt habe. Zum Dank dafür haben sie es durch Abgötterei verunreinigt. Es heißt dann Vers 8 *οἱ ἱερεῖς οὐκ εἶπαν. Ποῦ ἐστιν Κύριος; καὶ οἱ ἀντεχόμενοι τοῦ νόμου οὐκ ἠπίσαντό με, καὶ οἱ ποιμένες ἠσέβουν εἰς ἐμέ, καὶ οἱ προφῆται ἐπροφήτευον τῇ Βάαλ καὶ ὀπίσω ἀνωφελοῦς ἐπορεύθησαν.*

Jahwe ist vergessen und verachtet, die Gleichgültigkeit der Volksführer trägt daran die Hauptschuld. Uns interessiert, was von den Propheten gesagt wird. Im hebräischen Text steht nibb^{e}u babbaal = sie weissagen mit dem Baal. D. h. hier nicht „im Namen Baals als Verkünder wirken", die Vorstellung ist wesentlich primitiver, da der heidnische Götze als Mittel zur Weissagung benutzt wird. Sollte es etwa wie in Ägypten sein, daß das Götterbild die Antwort auf die Frage geben muß? Das *ἐπροφήτευον τῇ Βάαλ* in LXX wird bedeuten „dem Baal als Wahrsager dienen"; denn der Dativ wird, da es sich um eine Person handelt, nicht instrumental zu fassen sein. Diese Schilderung des Propheten bezieht sich zwar auf die Vergangenheit, das Gericht Gottes steht aber noch aus (2, 11ff.), und so werden die Folgen der Abgötterei noch andauern. Ähnliche Klagen ertönen 5, 20ff., wo es am Schluß heißt: „Die Propheten — sie weissagen trügerisch, die Priester schalten Hand in Hand mit ihnen und mein Volk — die lieben's so" (5, 31). Im hebräischen Text steht hannĕbiim nibb^{e}u baschäqär, LXX *οἱ προφῆται προφητεύουσιν ἄδικα.* Die deutsche wie die griechische Wiedergabe ist ungenau. Ent-

sprechend 2, 8 heißt es „mit der Lüge weissagen". Baschäqär ist für Jeremia dasselbe wie „babbaal" und vielleicht nur eine Umschreibung dafür. Das griechische *ἄδικα* trifft den ursprünglichen Sinn nicht und bringt eine ethische Note hinein. Priester und Propheten machen gemeinsame Sache. Im Lande herrscht in hohem Maße Synkretismus, die Nachwirkungen der Zeit Manasses. Anders steht es mit folgenden Stellen: 6, 13, wo der Übersetzer durch Wiedergabe des nabi mit *ψευδοπροφήτης* ein Werturteil ausdrückt, sind lügnerische Heilspropheten gemeint, welche an die kommende Katastrophe nicht glauben wollen (8, 10 steht an falschem Platz und ist Glosse). Dasselbe Bild bietet sich in Kap. 14, 15, wo Jeremia vergeblich für sein Volk Fürbitte tut und die Antwort erhält (15, 1), selbst Moses und Samuel würden nichts ausrichten, wenn sie für das Volk eintreten würden vor Gott. Die Verse 14, 13 ff. richten sich gegen die Heilspropheten. *Οἱ προφῆται αὐτῶν* (!), klagt Jeremia, *προφητεύουσιν καὶ λέγουσιν· Οὐκ ὄψεσθε μάχαιραν.* Gott antwortet: *Ψευδῆ* (hebr. schäqär, diesmal nicht durch „*ἄδικα*", sondern genauer übersetzt) *οἱ προφῆται προφητεύουσιν ἐπὶ τ. ὀνόματί μου* (hebr. nibb^{e}im bisch^{e}mi). nibba b^{e} ist in diesem Fall mit „*προφητεύειν ἐπί*" übersetzt, d. h. weissagen auf Grund meines Namens oder unter Beziehung auf mich. Der Sinn ist richtig getroffen. Es widerspräche der Auffassung Gottes als Persönlichkeit, hier einen instrumentalen Dativ zu gebrauchen, wie man es bei einem Götzen allenfalls tun kann. Klipp und klar wird hier gesagt: Die Heilspropheten sind nicht von Jahwe gesandt, ihre Gesichte erlogen, ihre Wahrsagerei nichtig. Was sie vorbringen, sind „*προαιρέσεις καρδίας*". Es fragt sich, ob „qäsäm" deshalb nichtig ist, weil sie im Dienste des Heiles steht, oder etwa deshalb, weil sie heidnisch ist. Ersteres scheint mir zuzutreffen. Diese Leute wollen Jahwepropheten sein, sind aber Betrüger. Die subjektive Ehrlichkeit wird ihnen auch abgesprochen, wenn man die Stelle nicht so auffassen will, daß nur Jahwe es weiß, daß ihre angebliche Offenbarung Selbsttäuschung ist, und dieses dem Jeremia kund tut. Wie erbittert seine Gegner gegen ihn sind, lehrt 18, 18, zeigt auch seine Verhaftung. In 23, 13—18 lesen wir noch einmal eine ausführliche Abrechnung mit den Gegnern. Da diese Stelle stark bearbeitet ist, so ist nicht mehr ersichtlich, ob das Weissagen mit Baal nur in Samaria stattfand oder auch in Jerusalem. Besteht die Vers 11 genannte Bosheit und Vers 15 gegeißelte Ruchlosigkeit darin, daß sie auf heidnische Weise weissagen, oder darin, daß sie eigene Träume für Gottes Wort ausgeben (18, 32) und echte Prophetenworte umfälschen? Nach 23, 14 ist die Bosheit der Propheten in Jerusalem in einem Ehebruch d. h. Abfall von Gott zu erblicken. 3, 6 ff. wird die Situation so gezeichnet, daß

Juda vom Nordreich zu diesem Kultus verführt sei. 23, 21 ff. richtet sich gegen Heilspropheten, die sich auf Träume und Traumgesichte stützen. Jeremia betont auf das stärkste, daß Jahwe sie nicht gesandt habe, obwohl sie durch ihr Pochen auf Gesicht und Wort Jahwes den echten Propheten so ähnlich sind. Derselbe Kampf spiegelt sich in Kap. 27 wider. Nur Micha und Urijja haben dieselbe Auffassung wie Jeremia vertreten (26, 17 ff.). Wie weit die Heilsprophetie im Sinne eines politischen Optimismus verbreitet war, sehen wir daraus, daß es im benachbarten Auslande Heilspropheten gab. Diese Art Orakelprophetie ist nichts spezifisch Israelitisches. 27, 9 warnt Jeremia die fremden Nachbaren vor ihren „Propheten, Träumern, Zeichendeutern und Zauberern". Danach scheint es unter den n°biim neben Visionären und Träumern technische Seher gegeben zu haben. Daß man diese Mittel auch in Israel anwandte, ist selbstverständlich. Wie wenig der Orakelgott eine dauernde Autorität war, sehen wir aus 23, 14. Man weissagte bald mit Baal, bald im Namen Jahwes, versuchte es also auf jede Weise. Mit aller Vorsicht dürfen wir wohl aus diesen stark redigierten Kapiteln herauslesen, daß des Propheten Kampf sich vor der deuteronomischen Reform gegen die heidnischen Weissager richtete, später aber, je näher die Katastrophe rückte, gegen die jahwistischen Heilspropheten. Er muß also den Kampf nach zwei Seiten führen und die Aufgabe eines Elia und Micha fortsetzen. Wie führt er diesen Kampf? Die Bekämpfung der Götzenpropheten ist ja verhältnismäßig leicht zu führen mit dem Hinweis auf Jahwes große Verdienste um das Volk und dessen Undankbarkeit. Anders steht es mit den Heilspropheten. Sie behaupten dieselbe Autorität hinter sich zu haben wie Jeremia und bestreiten ihm ihrerseits die göttliche Inspiration. Für die Echtheit der Prophetie in den Augen des Außenseiters vermag er, wie sein Kampf mit Chananja zeigt, kein anderes Argument anzugeben als den Erfolg. Damit ist er über den Standpunkt des Micha (1. Kön. 22 ff.) nicht hinausgekommen. Die Frage nach der Inspiration wird aber anders entschieden. Micha konnte die gegnerischen Prophezeiungen noch auf einen von Jahwe entsandten Lügengeist zurückführen, Jeremia vermag das nicht mehr. Gott lehnt es ja ab, diese Männer entsandt zu haben, und so bleibt kein anderer Ausweg als der, daß ihr eigenes Herz Sitz der Lüge ist. Hier offenbart sich Jeremia als Seelenkenner. Sein Gott steht ihm auch viel zu hoch, als daß er in ihm den Urheber des Bösen sehen könnte. Sein prophetisches Bewußtsein ist weit sittlicher und tiefer als das jener Träumer, die ihre angeblichen Gottesoffenbarungen so vielseitig auslegen können. Er hat Jahwes klares Wort. Schon in der Berufungsvision versichert ihm

Gott, er werde ihm seine Worte in den Mund legen (1, 9). Kommen Visionen vor (Kap. 1, Kap. 24), so werden sie ihm klar gedeutet durch Gott selbst. Bloße Vision ist gar nicht denkbar, da eine eigene Auslegung Gottes Absichten mißdeuten könnte. Von da aus ist auch eine Verbindung zu verstehen, wie die „das Wort Jahwes schauen" (Jes. 2, 1 u. Jer. 23, 18). Die Gewalt dieses Wortes ist 23, 29 beschrieben. Es kann Felsen zerbrechen, man muß voll Zittern und Zagen damit umgehen. Wie schwer es ist, Jahwe zu dienen, zeigt 15, 19, wo Gott dem Jeremia bedeutet, er könne nicht mehr „wie sein Mund" sein, wenn er sich weiter von ihm abwende. Der echte Prophet — auch wenn er diesen Titel nicht führt — ist als Mund Gottes ganz in der Gewalt des Heiligen und damit „schlechthinnig abhängig". Darum kann er nicht wie jene Zunftpropheten Jahwe für menschliche Zwecke ausnutzen, wie man es mit Baal machte, kann auch nichts Eigenes und keine Lüge reden; denn Gott legt ihm alles in den Mund, und er würde sonst bei der geringsten Eigenwilligkeit seines Amtes verlustig gehen. Wir sehen, wie groß trotz formaler Gleichheit (Vision, Orakel, Wortverkündigung) der Unterschied zwischen Amos — Jesaja — Jeremia und den anderen n^{e}biim ist. Diese nutzen Jahwe, jene dienen ihm. Darum sind sie auch die wahren „Knechte Jahwes", wie die deuteronomistische Geschichtsbetrachtung mit Recht feststellt (cf. S. 124 Anm. 1 u. S. 137).

Anhangsweise sollen gleich die Klagelieder kurz behandelt werden. Wenn sie auch Jeremia abzusprechen sind, so bilden die für uns hier in Frage kommenden Kapitel 2 u. 4 vielleicht Berichte eines Augenzeugen der Zerstörung Jerusalems, die in der Gefangenschaft aufgeschrieben wurden. Das Bild des Prophetentums ist ein trübes. 2, 9 *Οὐκ ἔστιν νόμος καί γε προφῆται οὐκ εἶδον ὅρασιν παρὰ κυρίου.* Propheten sind da, aber ohne Beschäftigung, da Gott ihnen keinen Auftrag gibt. Der hebräische Text ist plastischer als die griechische Übersetzung. lo maz^{e}u chazon = sie erlangten kein Gesicht. Bestenfalls schauen sie Trug (2, 14. *προφῆται σου εἴδοσάν σοι μάταια καὶ ἀφροσύνην*). Der Vers 2, 20 könnte sich auf die letzte Zeit Jerusalems zurückbeziehen und zeigt, daß nicht einmal mehr das Leben der Priester und Propheten sicher war, die aber nach 4, 13 am Unglück schuld sind. Nach Auffassung des Verfassers ist der Prophet zugleich Seher; Priester und Prophet fungieren nebeneinander am Heiligtum. Der Vollständigkeit halber sei noch bemerkt, daß Zephanja, der Zeitgenosse Jeremias, in seiner Anklage 3, 1 ff. als prominente Personen *ἄρχοντες, κριταί, προφῆται, ἱερεῖς* nennt. Die Propheten heißen „pochazim" d. i. soviel wie „leichtfertig, unzuverlässig". LXX übersetzen dieses Wort Ri. 9, 4 mit „*δειλοί*", hier

hingegen „πνευματοφόροι“, das Hosea 9, 7 für „isch haruach“ gebraucht wird. Sollte der Übersetzer diesen hebräischen Ausdruck fälschlich als „Mann des Windes“ = Betrüger gefaßt haben und sich daher unsere Übersetzung erklären, oder hat das griechische Wort einen doppelten Sinn?

Ezechiel

Dieselbe Auffassung von seinem Beruf hat Ezechiel, er ist auch in ähnlicher Lage wie Jeremia, muß er doch als Wortführer Jahwes gegen ein widerspenstiges und im fremden Lande zum Abfall neigendes Volk kämpfen. In noch viel stärkerem Maße Visionär als jener, empfängt er seine Offenbarung in bildhafter Schau, die ihm Gott gesprächsweise erläutert. In seiner Berufungsvision wird er von Jahwe ausdrücklich als nabi bezeichnet. γνώσονται, ὅτι προφήτης εἶ σὺ ἐν μέσῳ αὐτῶν (2, 5). Aus 30, 30 ff. geht hervor, daß man ihn nicht ungern hört und als Propheten schätzt, der „τὰ ἐκπορευόμενα παρὰ κυρίου“ verkündet. Man nimmt nur seine Predigt nicht ernst genug Erst wenn es zu spät ist und das eintrifft, was er angedroht hat, γνώσονται, ὅτι προφήτης ἦν ἐν μέσῳ αὐτῶν (33, 33). Ez. hat danach den Titel nabi nicht verschmäht, er hat jetzt besseren Klang. Daß er Gottes Wort zu reden hat und nichts weiter, wird bildlich durch das Verschlingen einer Buchrolle angedeutet (2, 9; 3, 1). Wenn darin auch ein literarisches Motiv stecken mag, so kommt doch damit wie bei Jeremia deutlich zum Ausdruck, daß Ez. Gottes Worte redet, die er in sich aufgenommen hat und von denen er ganz erfüllt ist. Es tritt noch ein seelsorgerlicher Zug hinzu, wenn er 3, 16 ff. als Verwarner der Gottlosen bestellt wird, für deren Schicksal er unter Umständen verantwortlich gemacht werden kann. Die Stellung des Propheten ergibt das schon uns bekannte Bild. Nach 7, 26 eignet dem προφήτης „ὅρασις“, der ἱερεύς handhabt den νόμος, der πρεσβύτερος hat βουλή. Aus 13, 1 ff. ersehen wir — selbst bei Ausscheidung der Verse 3—6 u. 9 als redaktioneller Zutat — daß die Propheten Israels, gegen welche Ez. weissagen muß, „nichtige Gesichte schauen und Lügenorakel reden“, sie sind also Seher und Orakelgeber. Die Auffassung vom Wert des echten Prophetentums hat nach 14, 1 ff. bemerkenswerte Konsequenzen. Natürlich befragen Leute, die bei Götzen vergeblich Auskunft erbaten, auch den Propheten Jahwes um ein „ῥῆμα κυρίου“. Wie groß der Synkretismus in der Gefangenschaft wieder geworden ist, geht ja aus 13, 17 ff. hervor. Aber jene fragen umsonst, der Jahwe-Prophet darf nicht antworten, tut er es doch, so muß er sterben. Es ist ihm verboten, durch irgendwelche Dienstwilligkeit dem Abfall Vorschub zu leisten und den Anschein zu er-

wecken, als ob Jahwe ein Gott sei, den man neben und nach anderen Göttern fragen könnte. Aus erzieherischen Gründen werden hier Grenzen gezogen. Nach 14, 9 muß es neben Ezechiel Jahwe-Propheten gegeben haben, die sich zur Weissagung an Abtrünnige herbeiließen. Sie gingen selbst diesen Weg, und Gott ließ sie gewähren. Das Gefühl der Abhängigkeit von dem Gott Israels muß bei diesen Orakelgebern nicht so stark gewesen sein, daß sie der Versuchung hätten widerstehen können. Gegenüber 1. Kön. 22, 20ff. wird hier eine mildere Auffassung vertreten. Jahwe ist nicht Urheber dieses Abfalls, sondern überläßt die Propheten dem verdienten Schicksal.

Bei Ezechiel tritt uns auch der Seher-Prophet als Orakelgeber entgegen. Bei ihm wie bei Jeremia herrscht noch Kampf, der durch den fortwährend drohenden Synkretismus bedingt ist. Zu klaren Definitionen oder gesetzlicher Formulierung ist in solchen Kämpfen keine Zeit. Noch ist die Grenze zwischen Seher und technischem Weissager fließend, noch weissagt man bald im Namen Baals, bald im Namen Jahwes. Was haben die großen Propheten gegen ihre Gegner vorbringen können außer den stärksten Beschuldigungen, daß sie Lügner und Betrüger seien? Ein Jeremia wußte nichts weiter zu sagen, als daß sich der wahre Prophet durch das Eintreffen seiner Weissagung legitimiere. Wenn er dem Chananja die Last des Beweises zuschob, weil seine Vorgänger, die Unglückspropheten, bisher recht behalten hatten, so konnte jener auf viele Vorgänger verweisen, die das Gegenteil behauptet hatten. Wer wollte feststellen, daß sie nicht auch einmal recht behalten konnten und Jerusalem gerettet wurde? Weissagungen sind immer Wechsel auf die Zukunft. Es ging Ezechiel, wie 33, 30ff. lehrt, nicht besser. Das Einzige, was er als Seelsorger und Mann der Praxis durchzusetzen versuchte, war die Abgrenzung gegenüber heidnischem und halbheidnischem Wahrsagertum.

Deuteronomium

Aus dieser Sachlage hat das Deuteronomium Konsequenzen zu ziehen versucht und nach dem Auftreten der großen Propheten für die echte Prophetie Merkmale und Kennzeichen kodifiziert, nach denen die Laien sich richten sollten. Die Zentralisation des Kultes in Jerusalem und das Verbot heidnischen Götzendienstes (Deutr. 12) liegt durchaus im Sinne der großen Propheten, die stets den Abfall des Volkes als großen Undank und Greuel gerügt haben. Zu den versucherischen Mächten gehörten aber weiter die Propheten und Träumer, welche durch Zeichen und Wunder auf das Volk Eindruck machen wollten. Sie bildeten sicherlich eine ernste Gefahr. Und da heißt es nun 13, 3ff., selbst wenn diese Zeichen einträfen, sei solch

ein Prophet doch ein Verführer, wenn er dabei zur Verehrung anderer Götter aufforderte. Seine Gaben und Kräfte werden nicht bestritten, aber sie gehen nicht auf Jahwe zurück. Gibt es denn da neben Jahwe Mächte, die ihm gleich sind? Antwort: Er hat diese Irrlehrer gesandt, um das Volk auf die Probe zu stellen. Um Jahwes Macht nicht zu beeinträchtigen, läßt man ihn lieber zum Versucher werden. Der Kampf ist entschieden. Über allem widerstreitenden Prophetentum steht der Jahweglaube als oberstes Gesetz. Damit ist jeder Abfall zu anderen Göttern grundsätzlich unmöglich gemacht. Man schreibt dieses Kapitel dem Urdeuteronomium zu, und das wird richtig sein; denn zu der Auffassung Jeremias, den Betrug auf die Propheten selbst und ihre „προαιρέσεις καρδίας" zurückzuführen, ist man hier noch nicht gelangt. Und das ging auch schlecht; denn wenn diese Propheten tatsächlich übermenschliche Macht bewiesen, konnten sie sie nicht aus sich selbst haben. Ihre Behauptung, sie von einem anderen Gott zu haben, hätte Jahwes Macht beeinträchtigt und das Volk in seinem Glauben wankend gemacht. Um das zu verhüten, blieb nur die obige Lösung einer objektiven Fassung, welche die Menschen als Versucher Werkzeuge Gottes sein läßt. Das Böse in ihre Herzen zu verlegen, damit Gott gut sei, verbot eben ihre Wundermacht. Wir tun hier einen Blick in den geistigen Kampf um den Wert der Offenbarung, die Absolutheit des Jahweglaubens. Wir werden später sehen, in welcher Weise Christen und Heiden diesen Kampf führen. Eine weitere Sicherung der Autorität Jahwes steht Deut. 18, 9ff. Wahrsagerei und Zauber, Bannung und Beschwörung werden grundsätzlich als heidnisch verboten. Hier steht nicht mehr wie z. B. Jes. 3, 2 der qosem neben dem nabi, er ist ausrangiert und wird zu den Heiden gerechnet. Es gibt auch keinen nabi mehr, der im Dienste Baals stehen könnte, sondern der Typ des nabi als des Nachfolgers des Moses wird allem heidnischen Wahrsagertum entgegengestellt. Er ist absolute Autorität, weil Jahwe ihm die Worte in den Mund legt. Sollte er sich erdreisten etwas anderes zu reden, als das, was ihm aufgetragen ist, so muß er sterben. Gott wird jeder Generation einen Propheten schenken, durch den er zum Volke spricht. Daß er der echte nabi ist, erkennt man am Eintreffen seiner Weissagung. Es bedarf wohl nach allem, was oben ausgeführt wurde, keines weiteren Beweises mehr, daß diese Gedankengänge sich an Jeremia und Ezechiel anlehnen. Was hier geschrieben steht, ist die Schlußfolgerung aus dem Kampf dieser Propheten, die an jene oft wörtlich anklingt. Allem Wahrsager- und Sehertum wird der Typ des Propheten entgegengesetzt, wie ihn Jeremia verstand. Der προφήτης κυρίου ist kein kämpfender mehr, sondern ein gebietender. Das Kennzeichen

seiner Echtheit ist genau so unzulänglich wie bei Jeremia und Ezechiel. Man mag über die zeitliche Reihenfolge von Propheten und Deuteronomium denken wie man will, daß hier das Fazit aus dem Lebenswerk der großen Propheten gezogen ist, leidet keinen Zweifel. Es ist eine geschichtliche Konstruktion, wenn man Moses als Urtypus des Nabitums hinstellt, obwohl man dieses Bild erst nach Jeremia zeichnen konnte, aber ein Körnchen Wahrheit liegt doch darin; denn in ihrem Eifer für den Jahweglauben sind diese Propheten die Nachfolger dessen, der diesen Glauben geschaffen hat. Zu dem Gottesglauben als oberstem Gesetz soll sich der Gottesprophet als jeweiliger Interpret des göttlichen Willens gesellen, und diese beiden Instanzen untrüglicher Offenbarung bilden das Bollwerk gegen alles Heidentum.

§ 3a. Die nachexilischen Propheten

Damit haben wir den wichtigsten Stoff behandelt. Für die Deutung des Begriffes nabi—*προφήτης* kommen von den kleineren Propheten nur noch Haggai, Sacharja und Joel in Betracht. Titelzusätze in der Überschrift oder Nachschrift (z. B. bei Jona, Maleachi Hab. 1, 1; 3, 1) haben keine große Bedeutung. Sie zeigen nur, daß die vermeintlichen Verfasser dieser Schriften von späteren Redaktoren als Propheten angesehen wurden. Was nun Haggai betrifft, so findet sich 6 mal die Wendung *Ἀγγαῖος ὁ προφήτης*. Das ist nicht weiter verwunderlich; denn diese kleine Schrift ist nicht Selbstzeugnis, sondern historischer Bericht eines Augenzeugen, der in Haggai einen Propheten sah. Das ergibt sich auch aus gewissen einleitenden Redewendungen der einzelnen Abschnitte, die hernach noch im Zusammenhang mit anderen zu besprechen sind, besonders aber aus 1, 12. *Καὶ ἤκουσεν Ζοροβαβὲλ . . καί Ἰησοῦς . . καὶ πάντες οἱ κατάλοιποι τοῦ λαοῦ τῆς φωνῆς κυρίου τοῦ θεοῦ αὐτῶν καὶ τῶν λόγων Ἀγγαίου τοῦ προφήτου . . .*

Die „*φωνή*" Jahwes tut sich kund in „*λόγοι Ἀγγαίου*". Die Anschauung, daß des Propheten Wort Gottes Wort sei, wird auch hier vertreten. Vers 13 hingegen, wo Haggai nicht den sonst üblichen Titel *προφήτης* hat, sondern *ἄγγελος* (cf. Das Buch Maleachi) heißt, ist Zusatz.

Sacharja fühlt sich, wie gleich aus seinen einleitenden Worten hervorgeht, als Epigone (1, 4 ff.). Er weist zurück auf die früheren Propheten, die den Vätern vergeblich gepredigt haben. Diese wie jene sind tot, aber Gottes Wort lebt, zeigt sich machtvoll und unverbrüchlich, so daß schon die Väter eine gewisse Einsicht gewannen, die die Nachkommen erst recht aus dem geschichtlichen Walten

Gottes gewinnen sollten. LXX weichen in 1, 6 vom hebräischen Text ab durch ein eingeschobenes *δέχεσθε*, das vor dem Relativsatz steht *ὅσα ἐγὼ ἐντέλλομαι „ἐν πνεύματί μου“* (fehlt MT) *τοῖς δούλοις μου τοῖς προφήταις*. Dadurch wird die konkrete Aufforderung an die Hörer gerichtet, diese Worte selbst ernst zu nehmen. Das zugesetzte *ἐν πνεύματί μου* scheint eine dem hebräischen Text fremde Auffassung einzutragen. Indessen findet sie sich in 7, 12, wo es in bezug auf die Väter heißt *„Καὶ τὴν καρδίαν αὐτῶν ἔταξαν ἀπειθῆ τοῦ μὴ εἰσακούειν τοῦ νόμου καὶ τοὺς λόγους οὓς ἐξαπέστειλεν κύριος Παντοκράτωρ ἐν πνεύματι αὐτοῦ ἐν χερσὶν τῶν προφητῶν τῶν ἔμπροσθεν*. Nicht nur sind die „n^{e}biim harischonim“ *δοῦλοι κυρίου* und als die geisterfüllten Verkünder die großen Autoritäten, auf welche Sacharja nur zu verweisen braucht, sondern seine Vorstellung von ihrem Verkehr mit Gott ist die, daß der Geist, den Gott sendet und der zugleich ihnen innewohnt, vermittelnd dazwischen tritt. Er selbst empfängt seine Visionen nicht mehr wie die älteren Propheten direkt von Gott, das zeigt die Einschaltnng des *„ἄγγελος ὁ λαλῶν ἐν ἐμοί“* in 1, 7 ff., welcher das Amt hat, den Propheten zu inspirieren. Diese Vorstellung wird gleich in größerem Zusammenhang zu behandeln sein[1]. Zuvor sei noch auf Joel 3, 1 ff. verwiesen. Diese berühmte Stelle bringt den Num. 11 Vers 29 ausgesprochenen Wunsch des Moses in Form einer Weissagung. Wenn eine allgemeine Geistesausgießung stattfinden wird, ist das Auftreten einzelner Propheten nicht mehr nötig. Die Wirkungen dieses Geistes äußern sich in einem *προφητεύειν*, in *ἐνύπνια* und *ὁράσεις*. Die drei bekanntesten Arten der Prophetie werden hier auf drei Stände verteilt, sind aber Wirkungen desselben Gottesgeistes. *προφητεύειν* hat hier, wie wir seit Jeremia und Ezechiel schon beobachten konnten, nicht den Sinn „als Prophet wirken, als Verkünder Jahwes auftreten“, sondern bedeutet „weissagen“.

Daß Götzendienst und heidnisches Prophetentum immer wieder zum Durchbruch kamen, entnehmen wir der lehrreichen Stelle (Deutero) Sach. 13, 1 ff. Danach gibt es noch im 2. Jahrhundert Visionäre und Ekstatiker, welche in prophetische Erregung geraten und sich selbst verwunden. Man fühlt sich erinnert an die Baalspropheten von 1. Kön. 18. Sie wollen im Namen Jahwes weissagen, aber die Behauptung des Verfassers, daß sie einen „unreinen Geist“ hätten, wird

[1] Bemerkenswert ist Sach. 7, 3. An dem noch unvollendeten Tempel gibt es Priester und Propheten, an die eine Anfrage gerichtet wird. Die Antwort erteilt Sacharja. Sollten die beiden Gruppen nicht zusammengehören, so müßte es neben Sacharja noch andere Propheten gegeben haben. Jedenfalls waren sie neben den Priestern maßgebliche Autorität. Jahwe antwortet auch durch einen von ihnen, obwohl es sich um eine Frage handelt, für die sonst Priester zuständig sind.

sich nicht nur auf ihr turbulentes Wesen beziehen. Wenn ihre Ausrottung mit der der Götzen zusammen erfolgen soll, so werden sie mit ihnen irgendwie in Verbindung gestanden haben. Man sieht jedenfalls nicht ganz klar; denn Vers 3 stellt sie als Lügenpropheten hin, die sich auf Jahwe berufen. Wie schon früher, mag auch hier ein Synkretismus bestanden haben, der die Grenzen verwischte.

Nachdem nun die Schriftpropheten besprochen sind, empfiehlt es sich, über die Art der Offenbarung einiges zu sagen, soweit sie aus gewissen gebräuchlichen Redewendungen zu ersehen ist. Es sei vorweg bemerkt, daß diese Formeln um so seltener sind, je weniger die Redaktion bei der Gestaltung eines Prophetenbuches beteiligt ist. Amos beginnt seine kurzen Aussprüche (1, 3. 6. 9. 11; 2, 1. 4. 6) mit einem „So spricht Jahwe". Er ist es nicht, der da redet, sondern Gott. Wie diese Rede an ihn kommt, läßt sich auch aus 3, 8 nicht ersehen. Erinnert sei an den Propheten der Lachesis bei Plato, der seine Rede einleitet „*λόγος Λαχέσεως . . .*" Hosea 3, 1 heißt es „Jahwe sprach zu mir" (hebr. amar el, griech. *εἰπεῖν πρός*). Bei Jesaia begegnet dieselbe Wendung (7, 3; 8, 1. 5 amar el oder dabar el, griech. *εἰπεῖν πρός* und *λαλεῖν* mit Dativ), soweit er nicht in seine Rede ein „ist der Spruch Jahwes" einschaltet, das uns auch bei anderen Propheten öfter begegnet. Bei Jeremia, wo der Anteil des Redaktors an der Gestaltung des Buches erheblich größer ist, sind solche Wendungen mannigfaltiger. 6, 22; 7, 3. 21; 8, 6 u. a. steht „so spricht Jahwe = *τάδε λέγει κύριος*". 2, 1 (7, 1) 14, 1; 36, 27 u. ö. „es erging das Wort Jahwes an Jeremia" (wajj^{e}hi d^{e}bar jahwe el = *ἐγένετο λόγος πρὸς . . .*). 15, 1; 19, 1 „Jahwe sprach zu mir" (amar el = *εἰπεῖν πρός*). Etwas abweichend ist die Wendung in 18, 1 u. 21, 1 „das Wort, das an Jeremia erging von seiten Jahwes" (hadabar ascher haja el jirmejahu mēēt jahwä LXX *ὁ λόγος ὁ γενόμενος παρὰ κυρίου πρὸς Ἱερεμίαν*). Dieses „Ergehen an" findet sich bei Ezechiel häufig (6, 1; 7, 1; 12, 1 usw.) und noch bei Sacharja (6, 9; 7, 4; 8, 1 u. a.). Der Abstand zwischen Gott und seinen Propheten geht aus solchen Redewendungen deutlich hervor. Wenn er ihnen „sein Wort in den Mund legt" oder „sie zu seinem Munde macht", wenn ihr Wort ohne weiteres als Jahwes Wort bezeichnet werden kann, so ist der Verkehr des Propheten mit Gott ein solcher von Person zu Person, wie aus „amar el" deutlich hervorgeht. Etwas verändert ist diese Vorstellung bei Haggai. 1, 1 „das Wort Jahwes erging durch Haggai (b^{e}jad = *ἐν χειρί*) an Serubabel (el = *πρός*). Ebenso 1, 3 u. 2, 1, daneben die andere Ausdrucksweise *ἐγένετο λόγος πρός* (2, 10. 20). Da die Antwort direkt an den Empfänger gerichtet ist, kommt der Prophet nur als Mittler in Frage, gleichsam als Sprachrohr, durch welches

Jahwe mit Serubabel redet. Dieses „ἐν χειρί“ steht Sach. 7, 7 und 2. Chron. 29, 25, findet sich auch sonst in späteren Schriften. Neben der gebräuchlichen Form „dibber el“ kommt auch die andere „dibber-b^{e}“ vor, die ursprünglich „reden über“ bedeutet, aber auch „reden mit“ heißen kann. In letzterem Sinne Num. 12, 2. 6. 8, wo LXX korrekt übersetzen „λαλεῖν τινί“, eine Konstruktion, die neben πρός τινα richtig ist. Hosea 1, 2a lauten die Worte „t^{e}chillat dibber b^{e}“ usw., griechisch „ἀρχὴ λόγου κυρίου ἐν Ὡσῆε“. Die Worte mögen im Zusammenhang Glosse sein, die Übersetzung im Griechischen ist ungewöhnlich und zeigt, daß diese Stelle anders als Num. 12, 2 aufgefaßt ist. Die Rede Jahwes erfolgt „im Inneren des Propheten“, b^{e} wird nicht wie b^{e}jad instrumental, sondern lokal zu fassen sein. Umstritten ist 1. Kön. 22, 28. „Dibber bī“ übersetzt man gewöhnlich „reden durch mich“ (LXX „οὐ λελάληκεν ἐν ἐμοί“, also dieselbe Auslegung wie eben). Hab. 2, 1 der Prophet tritt auf die Warte, um zu spähen „mah j^{e}dabber bi“, LXX „τί λαλήσει ἐν ἐμοί“. Die hebräische Wendung „dibber b^{e}“ ist danach im Griechischen doppelt übersetzt worden durch λαλεῖν τινι und λαλεῖν ἐν τινί, letzteres besonders in jüngeren Schriften und Zusätzen, die dahin interpretiert werden, daß b^{e} = „in“ ist, während „b^{e}jad = ἐν χειρί“ „durch“ heißt. Der Verkehr zwischen Jahwe und Prophet ist also doppelt vorgestellt, instrumental und lokal. Ferner gibt es eine verschiedene Ausdrucksweise für die inspirierende Kraft. Bei den älteren Propheten ist Jahwe selbst der Geber. Haben sie eine Vision, „läßt Jahwe schauen“ oder sie empfangen „ein Wort Jahwes“. 1. Sam. 10, 6 und Num. 11, 25 tritt vermittelnd ein „ruach jahwä“ = πνεῦμα κυρίου auf und 1. Kön. 22, 20ff. das von Jahwe gesandte πνεῦμα ψευδές. Die Vorstellung vom Wirken des Geistes tritt bei den großen Propheten völlig zurück; denn Ezechiel 2, 2; 3, 12 u. a. ist „ruach“ ohne Artikel und nähere Bestimmung soviel wie „Lebenskraft“, aber nicht Gottesgeist. Wenn Jahwes Geist auf Samuel „überspringt“, wenn er ihn „auf die Ältesten legt“, so herrscht hier die naive Vorstellung von einer teilbaren und übertragbaren Kraft, die von außen herangebracht wird (im Griechischen steht die Präposition ἐπί, nicht ἐν). So hat man sich zu erklären versucht, daß ein Mensch „in einen anderen verwandelt wird“. Wenn Gott „einen Lügengeist in den Mund der Propheten legt“ 1. Kön. 22, 23, dann ist das dieselbe Verbindung, wie die „ein Wort in den Mund legen“. Ein Abstand zwischen Gott und seinen Propheten ist hier immer deutlich und das Bestreben, Jahwe selbst nicht zu nahe mit den Menschen in Berührung zu bringen, drückt sich in der Redewendung aus „die Hand Jahwes kam über ihn“ (Ez. 3, 22). Das bei den großen Propheten verschwundene Pneuma tritt in der späteren Zeit als Mittler

auf, nun aber nicht mehr als eine äußerlich überspringende, sondern im Innern des Menschen wirkende Kraft. Der Versuch die Offenbarung von Innen her zu begreifen drückt sich aus in dem „*σκοπός*“ Jes. 21, 6 und dem „*ἄγγελος ὁ λαλῶν ἐν*“ Sach. 1, 7 ff. (cf. Habakuk 2, 1). Gebräuchlicher als diese seltenen Vorstellungen wird das Pneuma, das dann in späterer Zeit bis ins Neue Testament hinein eine ungeahnte Bedeutung gewinnt.

§ 4. Spätere Geschichtswerke, Weisheitsliteratur und Apokryphen

Nach dem Exil beginnt die Periode der erloschenen Prophetie. Das drückt sich auch äußerlich darin aus, daß Stellen über Propheten selten sind, sofern man sich nicht mit den vergangenen Größen der Geschichte rückschauend beschäftigt, welche neben das Gesetz als die maßgebenden Autoritäten treten. Mehr als bisher können wir die Darstellung zusammenfassen, da uns in den verschiedensten Schriften immer wieder ähnliche Gedankengänge begegnen.

Esra-Nehemia-Chronik.

Das echte Esrabuch bietet nicht viel Neues. 5, 1. 2; 6, 14 berichten von der Tätigkeit Haggais und Sacharjas. In dem Gebet Esras 9, 11 werden Mischehenverbote als „*ἐντολαί, ἃς ἔδωκας ἐν χειρὶ δούλων σου τῶν προφητῶν*“ bezeichnet. Nach dieser Auffassung haben die großen Propheten bindende Gebote Gottes verkündet. Entsprechend heißt es im sog. 1. Esrabuch 8, 79 *παρέβησαν τὰ προστάγματα σου, ἃ ἔδωκας ἐν χειρὶ τῶν παίδων σου τῶν προφητῶν*, und in einem weiteren Gebete Esras (Nehemia 9, 26. 30. 32) wird Klage geführt, daß das abtrünnige Volk Gottes Propheten getötet hätte, welche er zum Zweck der Bekehrung des Volkes entsandt habe. Diese Auffassung, aus deuteronomistischen Zusätzen der Königsbücher schon geläufig, werden wir gleich noch in der Chronik antreffen. Daß es neben den uns bekannten Propheten Haggai und Sacharja noch weitere prophetische Kreise gegeben hat, bezeugt Neh. 6, 7. 14 (cf. Sach. 7, 3). Dort wird dem Statthalter vorgeworfen, er habe Propheten angestellt, die ihn nach berühmten vergangenen Mustern zum König ausrufen sollten, in Wahrheit aber von Gegnern bestochen waren. 6, 14 wird eine Prophetin Noadja genannt, aus der LXX einen *προφήτης* machen. Für die ständische Gliederung in der Vergangenheit ist die Stelle 9, 32 lehrreich (*βασιλεῖς, ἄρχοντες, ἱερεῖς, προφῆται* cf. Baruch 1, 16). Was die Chronik betrifft, so wollen wir alle Stellen, die bloß Wiederholungen der alten Geschichtsbücher sind, ausschalten und nur das Charakteristische hervorheben. Da fällt nun auf, daß

uns eine ganze Reihe Propheten als Chronisten genannt werden. Es gab „Worte des Sehers Samuel (I 29, 29), des Propheten Nathan (ebenda und II 9, 29), des Sehers Gad (I 29, 29) sowie der Seher (II 33, 19). Erwähnt wird ferner „das Gesicht des Sehers Iddo" (II 9, 29). Vermutlich waren diese Worte Midraschsammlungen und Legendenkränze, die an einzelne prophetische Gestalten anknüpften und sämtlich verloren sind. Daneben hat es aber Propheten als Hofchronisten gegeben, die die Königsgeschichte schrieben (II 12, 15; 13, 22; 26, 22; 32, 22). Nach II 29, 30 ist der Psalmdichter Asaph ein Seher gewesen, LXX nennen ihn *προφήτης*, übersetzen aber 1. Chron. 25, 5 chozäh mit „*ὁ ἀναχρουόμενος*", so daß Asaph richtig als Saitenspieler gekennzeichnet wird. Bemerkenswert für die spätere Auffassung ist es, wenn nach II 29, 25 kultische Anweisungen „*δι' ἐντολῆς κυρίου, ἐν χειρὶ τῶν προφητῶν*" ergangen sein sollen. Dabei haben die alten Propheten gegen den Kult geeifert. Wenn nun die Bezeichnung „*προφῆται*" auf Gad und Nathan sich zurückbeziehen sollte, die nach 35, 15 als „*προφῆται τοῦ βασιλέως*" am Hofe wirken, so ist diese Auffassung ungeschichtlich. Man will den Kultus und die Einrichtung der Tempelmusik möglichst weit zurückdatieren. Dichter, Seher und Musiker gehen durcheinander (Asaph). Von Wichtigkeit sind ferner einige Geschichten, in denen gewisse Propheten als Nothelfer in großer Bedrängnis oder Bußprediger bei Abfall des Volkes von Gott auftreten. 15, 1 u. 8. Den Azarias überkommt das „*πνεῦμα*", er wird zum „*προφήτης*" und bewegt in einer Rede den Asa zur Beseitigung der Götzen. 20, 14 ff. In dem Krieg gegen die Moabiter kommt der „Geist Gottes inmitten der Volksgemeinde" über Jachasiel, und er hält kraft dieses Geistes eine anfeuernde Ansprache. Nach 20, 20 ist das Vertrauen auf Gott mit dem Vertrauen auf seinen Propheten gleich. LXX lesen hier besser als hebräischen Text den Singular. Diese Deutung ist besser als die pluralische. 24, 14 b—22 sendet Gott bei Abfall des Volkes Propheten, deren Predigt aber wirkungslos bleibt. Der „Geist Gottes" ergreift Sacharja Vs. 20, und er hält eine Ansprache an das Volk. Im hebräischen Text steht labasch = anziehen, LXX „*ἐνέδυσεν*" (so auch 1. Chr. 12, 18, Richter 6, 34 dagegen mit „*ἐνεδυνάμωσεν*" wiedergegeben, wohl mit Rücksicht auf den folgenden Text). Dieses Bild soll hier bedeuten, daß Gottes Geist den Propheten erfüllt. Endlich verweise ich noch auf 25, 15. 16. Man beachte, daß diese Propheten durch den Gottesgeist erweckt und zum Reden befähigt werden, eine Auffassung, die uns bei Philo noch begegnen wird. Hier haben wir eine der Etappen vor uns, auf denen sich die Verbreitung der Pneumavorstellung vollzogen hat.

Daniel. In dem eingeschobenen Gebet der drei Männer wird (3,38) als Folge der Sünde des Volkes der Tatbestand angegeben (*O'* und fast ebenso *Θ*): *καὶ οὐκ ἔστιν ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ ἄρχων καὶ προφήτης οὐδὲ ἡγούμενος οὐδὲ ὁλοκαύτωσις οὐδὲ θυσία οὐδὲ προσφορὰ οὐδὲ θυμίαμα. . . .* Dieselbe Klage, daß kein Prophet mehr vorhanden sei, tönt uns auch aus dem der gleichen Zeit entstammenden Psalm 74 entgegen, wo es Vers 9 heißt: Es ist kein Prophet da, der wüßte bis wann, d. h. der ein Ende der gegenwärtigen Not anzugeben vermöchte. Wenn Daniel 9, 6. 10 in einem interpolierten Gebet Propheten als „Knechte Gottes" das Volk vergebens warnen, so findet sich dieser schon bei Esra und Nehemia begegnende Gedanke Baruch (1, 21) 2, 20. 24. Eine Merkwürdigkeit treffen wir Daniel 9, 10 an, insofern die Übersetzung einen anderen Sinn eingetragen hat. Im hebräischen Texte heißt es, das Volk höre nicht auf Jahwes Weisungen, „welche er gab vor unserem Angesicht durch die Hand seiner Knechte, der Propheten". LXX *καὶ οὐκ ἠκούσαμεν τῆς φωνῆς κυρίου . . . κατακολουθῆναι τῷ νόμῳ σου ᾧ ἔδωκας ἐνώπιον Μωσῆ καὶ ἡμῶν διὰ τῶν παίδων σου τῶν προφητῶν.* Für *τῷ νόμῳ σου* steht hebr. b^{e}torataw. Das *„ἐνώπιον Μωσῆ καί"* ist eingeschoben. Der Übersetzer hat aus den Weisungen (richtig *Θ ἐν τοῖς νόμοις*) den *„νόμος"* gemacht und Mose mit herein gebracht, so daß nun der merkwürdige Sinn entsteht, das Gesetz sei vor Mose und dem Volk durch die Propheten gegeben worden. Dabei wird Vers 11 vom *„νόμος Μωσῆ, παιδὸς τοῦ θεοῦ"* geredet, und das ist die populäre Auffassung. Daß dieser Zusatz eine Glosse sei, ist aus Swete nicht ersichtlich. Dann ist der Übersetzer an dem Irrtum schuld; denn im hebräischen Text kann er diesen Sinn nicht gelesen haben. Aus 9, 24 b geht hervor, daß Daniel der Seher *προφήτης* genannt wird (*συντελεσθῆναι τὰ ὁράματα καὶ προφήτην*). Bis in die späte Zeit der Prophetie finden wir also die Vorstellung, daß Prophet und „Gesicht" zusammen gehören, auch wenn aus der echten Prophetie das wird, was wir Apokalyptik zu nennen pflegen. Als Vorbild dieser Scheinprophetie dient immer der Typ des echten nabi.

Die Makkabäerbücher. Hier ist dreierlei herauszuheben: 1. Die Tatsache, daß in dem Volk kein Prophet mehr vorhanden ist, den man bei wichtigen Angelegenheiten als Autorität um Rat fragen könnte. Daher wird I 4, 46 der von den Heiden entweihte Opferaltar abgebrochen und die Steine verwahrt *„μέχρι τοῦ παραγενηθῆναι προφήτην τοῦ ἀποκριθῆναι περὶ αὐτῶν"*. Die Antwort dieses Propheten würde natürlich als von Gott stammend betrachtet werden. 9, 27 lesen wir *καὶ ἐγένετο θλῖψις μεγάλη ἐν Ἰσραήλ, ἥτις οὐκ ἐγένετο ἀφ' ἧς ἡμέρας οὐκ ὤφθη προφήτης αὐτοῖς* („*ὤφθη*"! es ist ein Prophet „erschienen"). Das Auftreten eines Propheten wird hier zur Datierung

benützt, ist also wohl eine große Seltenheit. Aus der Passivform ὤφθη geht hervor, daß es völlig unberechenbar ist und nicht in Menschenhand liegt. 14, 41 beschließen Volk und Priesterschaft den Simon als „ἡγούμενος“ und „ἀρχιερεύς“ zu wählen, d. h. ihm die politische und geistliche Führung zu übertragen „ἕως τοῦ ἀναστῆναι προφήτην πιστόν“. Die Schätzung des Propheten ist so groß, daß er als Mund Gottes dem selbstgewählten menschlichen Führer übergeordnet werden würde. Er soll dann bestimmen, ob die bestehende Ordnung Gott wohlgefällt oder geändert werden soll. Unsicher ist die Stelle 9, 54. Alkimus ließ die Mauer des inneren Vorhofs einreißen „καὶ καθεῖλεν τὰ ἔργα τῶν προφητῶν“. Das heißt wohl, er ließ den Heiden Zutritt in den Tempel und setzte das Gebot der seit Esra auftretenden Propheten außer kraft, mit Heiden keine eheliche und kultische Gemeinschaft zu haben.

2. Der Gedanke, daß die Propheten Hüter des Gesetzes waren, begegnet II 2, 1 ff. Jeremias — der 15, 14 dem betenden Onias als „ὁ τοῦ θεοῦ προφήτης“ erscheint — habe den Exulanten eingeschärft, sich in der Fremde nicht durch prunkvolle Götzenbilder verführen zu lassen, sondern am Gesetz festzuhalten (καὶ ὡς ἐνετείλατο τοῖς μεταγενομένοις ὁ προφήτης, δοὺς αὐτοῖς τὸν νόμον, ἵνα μὴ ἐπιλάθωνται τῶν προσταγμάτων τοῦ κυρίου . . .). Jeremia spielt, wie auch die Oniasvision zeigt, als der letzte große Prophet vor dem Zusammenbruch, eine große Rolle. Da in diesen Büchern die Auffassung vertreten wird, daß wichtige Entscheidungen kultischer und politischer Art von Propheten autorisiert werden müssen, so wird der Befehl, am Gesetz festzuhalten, nicht aus diesem selbst abgeleitet, wozu das Deuteronomium genug Handhaben böte, sondern einem Propheten in den Mund gelegt.

3. Gesetz und Propheten sind bereits eine feste Größe und die Quellen religiöser und sittlicher Bildung. II 15, 9 tröstet Makkabäus seine Leute „aus Gesetz und Propheten“ und ermahnt sie, vor den anrückenden Feinden nicht zu verzagen. IV 18, 10 weist die Mutter, welche ihre 7 Söhne zur Standhaftigkeit in Martyrium anfeuert, auf ihren verstorbenen Vater hin „ὃς ἐδίδασκεν ὑμᾶς, ἔτι ὢν σὺν ἡμῖν, τὸν νόμον καὶ τοὺς προφήτας“.

Sirach. Im Prolog zu Jesus Sirach[1] werden νόμος und προφῆται καὶ τὰ ἄλλα πάτρια βιβλία als heilige Bücher genannt, im „Preis der Väter der Vorzeit“ (Kap. 44—50) neben Henoch, Abraham, Isaak und anderen auch Propheten geschildert. 46, 13 heißt es von Samuel

[1] Cf. R. Smend: Die Weisheit des Jesus Sirach, Berlin 1906, S. 445 u. a. Griech. Syr. Hebr. Index dazu 1907 S. 205. Aus den hebr. Fragmenten ergibt sich, daß προφήτης für nabi, daneben auch für roäh und chozäh steht (wie in der Chron.).

ἠγαπημένος ὑπὸ κυρίου αὐτοῦ προφήτης κυρίου κατέστησεν βασιλέα

u. vs. 15 *ἐν πίστει αὐτοῦ ἠκριβάσθη προφήτης* (hebr. roäh u. chozäh)
καὶ ἐγνώσθη ἐν πίστει αὐτοῦ πιστὸς ὁράσεως (n^{e}buah)[1]

48,1 (Elias) *καὶ ἀνέστη Ἠλίας προφήτης ὡς πῦρ* (hebr. nabī)
καὶ ὁ λόγος αὐτοῦ ὡς λαμπὰς ἐκαίετο

vs. 8 *ὁ χρίων . . . καὶ προφήτας διαδόχους μετ' αὐτοῦ.*

48, 22. 24 ff. *Ἡσαίας ὁ προφήτης ὁ μέγας καὶ πιστὸς ἐν ὁράσει αὐτοῦ.*

24 *πνεύματι μεγάλῳ ἴδεν τὰ ἔσχατα . . .*

25 *ἕως τοῦ αἰῶνος ὑπέδειξεν τὰ ἐσόμενα*
καὶ τὰ ἀπόκρυφα πρὶν ἢ παραγενέσθαι αὐτά.

Was bei Schilderung dieser Propheten auffällt, ist die Betonung ihrer absoluten Zuverlässigkeit in bezug auf ihre Gesichte. Jesaja besonders — es ist wohl an cap 40 ff. gedacht — soll die fernsten Zeiten und Ereignisse vorausgeschaut haben. Das ist eine Vorstellung, die in den Überschriften gewisser kanonischer Prophetenbücher auch zum Ausdruck gebracht wird (Hab. 1, 1; Jes. 1, 1; Amos 1, 1; durch diese Überschriften werden die Propheten zu Sehern der fernen Zukunft gestempelt)[2]. Der in LXX völlig entstellte Vers 49, 9 muß nach hebr. Textrekonstruktion heißen: „Und ich will auch Hiob erwähnen, ihn den Propheten, der alle Wege der Gerechtigkeit innehielt". Wenn man hier nicht nasi sondern nabi rekonstruiert — und letzteres liegt dem Zusammenhang nach nahe —, dann ist auch Hiob des Prophetentitels gewürdigt.

Ja, unter den heidnischen Berühmtheiten, die 44, 3 ff. aufgeführt werden, gibt es auch „*ἀπηγγελκότες ἐν προφητείαις*", d. h. doch wohl Orakelpropheten. Sap. Sal. 14, 28 wird das Zeitwort *προφητεύω* von solchen Propheten gebraucht, die zu den Anhängern des verderblichen Götzendienstes gehören.

Der Gebrauch dieser sonst für die eignen Offenbarungsträger

---

[1] Als besonders merkwürdig wird endlich hervorgehoben, daß Samuel noch nach seinem Tode aus der Erde dem Saul geweissagt habe (46, 20 *καὶ μετὰ τὸ ὑπνῶσαι αὐτὸν προεφήτευσεν καὶ ὑπέδειξεν βασιλεῖ τὴν τελευτὴν αὐτοῦ, καὶ ἀνύψωσε ἐκ γῆς τὴν φωνὴν αὐτοῦ ἐν προφητείᾳ . . .* Hier wird an der Szene von Endor gar kein Anstoß mehr genommen, und nicht bedacht, daß Saul sich schuldig machte, als er zu einer Zauberin ging).

[2] Erinnert sei an die Rolle des Moses in der Ass. Mos. Dort weissagt der sterbende Prophet die Geschichte seines Volkes bis in die fernsten Zeiten und übergibt sie — bezeichnend für die Apokalyptik — dem Josua als Buch. Die Tätigkeit des Mose ist 11, 1 mit praedicere wiedergegeben, im Sinne von „vorhersagen". Seine Wertschätzung hebt mit den höchsten Ausdrücken 11, 16 ff. hervor. Er ist über die Grenzen seines Volkes als „der göttliche Prophet für alle Welt" hinausgewachsen trotz der fingierten Situation.

vorbehaltenen Worte für Heiden bedeutet absolut keine Anerkennung ihrer Tätigkeit.

Sir. 44, 9. 10 wird mit Befriedigung festgestellt, daß jene Berühmtheiten längst ruhmloser Vergessenheit anheimgefallen sind, während die frommen Männer der eignen Vorzeit ewig fortleben, und für den Verf. der Sap. Sal. ist es sicher, daß jene Götzenpropheten Lüge reden (14, 28).

Das Fehlen zeitgenössischer Propheten im eignen Volke aber erhöht den Glanz der alten, die ja als „*πιστοὶ ἐν ὁράσει*“ bis in diese Zeit wirken, und so wird der Wunsch aus Sir. 36, 20^{b} verständlich:

δὸς μισθὸν τοῖς ὑπομένουσίν σε
καὶ οἱ προφῆταί σου ἐμπιστεύθητωσαν.

Als wahr erweisen mögen sich weiter die Alten, deren Zuverlässigkeit so oft gerühmt wurde.

Tobias. *προφήτης* steht an 6 Stellen, doch sind die Lesarten nicht immer sicher. (Zitat alter Propheten: 2, 6 Amos. 14, 4. 8 Jonas 14, 5 allgemein die Schriftpropheten.) Herauszuheben sind folgende 2 Stellen: 4, 12 warnt Tob. seinen Sohn vor *πορνεία* und Mischehe mit der Begründung „*διότι υἱοὶ προφητῶν ἐσμεν*“[1]. Für die Auffassung, daß die Weissagungen der Propheten erst noch eintreffen sollen und auch bestimmt sich bewahrheiten werden, verweise ich auf die Lesart bei ℵ 14, 4: . . *καὶ ὅσα ἐλάλησαν οἱ προφῆται τοῦ Ἰσραήλ, οὓς ἀπέστειλεν ὁ θεός, πάντα ἀπαντήσει. Καὶ οὐ μηθὲν ἐλαττονωθῇ ἐκ πάντων τῶν ῥημάτων καὶ πάντα συμβήσεται τοῖς καιροῖς αὐτῶν . . . διὸ γινώσκω ἐγὼ καὶ πιστεύω, ὅτι πάντα ἃ εἶπεν ὁ θεὸς συντελεσθήσεται καὶ ἔσται καὶ οὐ μὴ διαπέσῃ ῥῆμα ἐκ τῶν λόγων.* Diese Meinung liegt in der Linie von Sirach 48, 22 ff. — Was endlich die Sap. Sal. betrifft, so sind folgende 2 Stellen zu nennen. 11, 1 wird Moses als *προφήτης ἅγιος* bezeichnet (*ἐν χειρὶ προφήτου ἁγίου*). Diese Wertschätzung ist schon seit Dt. bekannt. Wichtiger sind die Ausführungen 7, 27 ff. von der Weisheit, die nach Vers 22 ein „*πνεῦμα διὰ πάντων χωροῦν πνευμάτων*“ ist, es heißt da:

μία δὲ οὖσα, πάντα δύναται
καὶ μένουσα ἐν αὐτῇ τὰ πάντα καινίζει
καὶ κατὰ γενεὰς εἰς ψυχὰς ὁσίας μεταβαίνουσα
φίλους θεοῦ καὶ προφήτας κατασκευάζει
οὐθὲν γὰρ ἀγαπᾷ ὁ θεὸς εἰ μὴ τὸν σοφίᾳ συνοικοῦντα.

[1] D. h. weil wir Nachkommen von Propheten sind, die uns solche Weisungen gegeben haben. Die Namen: Noah, Abrah., Isaak und Jakob gehören wohl — so auch Swete in LXX — zu *οἱ πατέρες* und nicht als Apposition zu *υἱοὶ προφητῶν*. Die Nachkommenschaft ist wohl als völkische, nicht als direkte Verwandtschaft zu verstehen.

Die Weisheit erscheint hier als Hypostase, die in den verschiedenen Generationen in heilige Seelen eingeht und sie zu Propheten macht. Die Gleichsetzung von προφήτης und φίλος θεοῦ erinnert an Philo. So stark auch in diesem Buch griechisches Denken eingewirkt hat, bleibt doch die echt israelitische geschichtliche Betrachtungsweise erhalten [1].

§ 5. Ergebnisse

1. Die ständige Übersetzung des hebr. nabi durch griech. προφήτης bedeutete für die Sprachstatistik und die Gesamtuntersuchung zwar eine große Vereinfachung, sie verhinderte aber, die schon im Hebräischen unterschiedliche Verwendung dieses Wortes zu erkennen. Am deutlichsten tritt das bei dem abgeleiteten Verbum in Erscheinung; es hat im Urtext einen dreifachen Sinn: 1. in Erregung geraten, rasen (Griechisch etwa μαίνεσθαι), 2. als Prophet wirken, 3. in engerem Sinne „weissagen". Die erste Bedeutung hat προφητεύω im Griechischen nicht, die zweite häufig, die dritte, welche in LXX am häufigsten ist, selten. προφητεία = Weissagung kommt in dieser Bedeutung im Profangriechischen nicht vor. Die Übersetzer haben also den Worten zum Teil einen neuen Sinn gegeben, oder — anders herum aufgefaßt — einem Nurgriechen ist die Bedeutung des hebr. Wortes aus der Übersetzung nicht mehr erkennbar. Daher ist eine zweisprachige Betrachtung unerläßlich, um die Unterschiede zu erkennen.

2. Die Inhaltsbestimmung des Begriffes nabi = προφήτης ist häufig aus der Zusammenstellung mit anderen Worten im Parallelismus membrorum oder Verbindung mit synonymen Verben zu erkennen. Seit der ältesten Zeit ist die enge Verbindung von nabi und „Seher" zu beachten, so daß die Glosse 1. Sam. 9, 9 ziemlich alt sein dürfte. προφήτης = βλέπων (1. Sam. 9, 9) = ὁρῶν (2. Sam. 24, 11; Jes. 30, 10) = ἐνυπνιαζόμενος (Num. 11, 29; 12, 6). Daß der Prophet ohne „ὅρασις" nicht zu denken ist, beweisen Stellen wie Dt. 13, 1. 3. 5; 1. Sam. 3, 20. 21; 2. Sam. 7, 4—17; Jer. 23, 18. 32; Ez. 7, 26; 13, 6. 9; Threni 2, 9; Dan. 9, 24; Sir. 46, 15; 48, 22. Von Amos, Jeremia und Ezechiel läßt sich im besonderen sagen, daß sie Visionen gehabt haben, aber schon Samuel, Nathan und Gad sind entweder Empfänger von Offenbarungen

[1] Cf. Leisegang: Der heilige Geist S. 69—75. Die Schlußfolgerung S. 75 trifft für unsere Stelle nicht ganz zu. „Im Innersten griechisch fühlende Hebräer" mögen das Bibelwort vergewaltigt haben, das „κατὰ γενεάς" bringt m. E. die „hebräische Seite" zum Ausdruck. Die geschichtliche Prophetie konnte man durch Spekulationen nicht wegdeuten, so entstand ein Kompromiß.

im Traum oder Seher im Sinne des heutigen „Hellseher". Welche Unterschiede zwischen einer Vision, einem Offenbarungstraum und dem Hellsehen bestehen, das zu entscheiden wäre Sache einer psychologischen Untersuchung, weil dabei die Bewußtseinszustände eine große Rolle spielen. Immerhin bliebe auch dann noch zweifelhaft, ob der antike Israelit die Unterscheidungen einer modernen Psychologie anerkennen würde. Soviel steht jedenfalls fest, daß der Seher alten Schlages nicht unterging, sondern im nabi fortlebt.

3. Sind Traum und Vision zwei beliebte Mittel, von der Gottheit Offenbarung zu erlangen, lebt auch der cholēm, später als heidnisch verpönt, im nabi weiter (cf. Jeremias Kampf gegen die Träumer), so ist auch der isch^{e}lohim = ἄνθρωπος τοῦ θεοῦ vom nabi nicht genau zu unterscheiden. Aus der Menge der gewöhnlichen Sterblichen ragt er durch seine besondere Beziehung zur Gottheit heraus. Wie weit in ihm ein ekstatischer Enthusiasmus fortlebt, ist aus den Quellen nicht mehr mit Sicherheit zu sagen. Eine Gestalt wie Elia erhält beide Titel.

4. Zur Zeit Samuels hat es neben dem Sehertum eine ekstatische Prophetie gegeben, deren Zweck der religiöse Rausch war. Ursprung ist Kanaan. Die Bewegung griff auf die Israeliten über. Ob etwa in den späteren Prophetenvereinen dieser Enthusiasmus organisiert und gemildert fortlebt, können wir nicht mehr genau sehen. Jedenfalls hat dieser Rausch nicht sehr lange angehalten und ist zur Zeit des Amos vorüber.

5. Neben diesem Nabitum blühte ein anderes als fester Stand, den wir bis in die nachexilische Zeit verfolgen können. Es sind Orakelpropheten von Beruf, bei denen man sich ein „ῥῆμα κυρίου" holen kann. Dieser Stand hat sich mannigfach gegliedert. Es gab freie Seher, die man aufsuchte und bezahlte, sowie Hofpropheten, die als Seher im Dienste des Königs standen. Ihnen allen lag die wichtige Aufgabe ob, auf eine konkrete Frage, die der König vor wichtigen Staatsaktionen oder der einzelne Bürger bei entscheidender Lebenswendung (z. B. schwerer Krankheit) stellte, eine Antwort Jahwes zu beschaffen. Diese Sorte von Propheten ist international, sie entspricht den Astrologen der Chaldäer, den Traumdeutern der Ägypter und den Sehern der Griechen (cf. o. S. 13 Agam. 409f.). Sie waren zwar, soweit wir sehen, keine Zeichendeuter oder technischen Seher, höchstens in der Traumdeutung und in der Vorbereitung des Tiefschlafs zum Empfang einer göttlichen Offenbarung hat eine gewisse Technik obgewaltet. Diese Propheten sind auch nicht streng jahwistisch. In Zeiten des politischen Einflusses vom Ausland her, dem ein religiöser parallel geht, werden die Jahwepropheten beiseite ge-

drängt und die Baalspropheten treten an ihre Stelle, ohne daß ihre Aufgabe eine andere wäre. Man befragt Jahwe in Silo und den Baal in Ekron, unter Umständen beide, um ganz sicher zu gehen und einen höheren Grad von Gewißheit zu erreichen. Noch in der Zeit Esras und Nehemias, vielleicht noch im 2. vorchristlichen Jahrhundert hat es solche Jahwepropheten gegeben. Wenn sie fehlen und man keine Autorität hat, die die Unsicherheit der Zukunft behebt und verbindliche Entscheidungen trifft, wird das als empfindlicher Mangel angesehen (cf. Dan. 3, 38; Ps. 74, 9; 1. Makk. 4, 46). Diese Art der Orakelprophetie ist mit der apollinischen verwandt, insofern sie auf Einzelfragen Antworten erteilt. Wie man dort einen „χρησμός" holt, so hier ein ῥῆμα κυρίου. Ihr Unterschied besteht darin, daß im alten Israel keine durch materielle Stoffe herbeigeführte Ekstase und infolgedessen kein besonderer Ausdeuter nötig war wie in Delphi. Aber auch bei Identität von Seher und Verkünder (z. B. in Kolophon) ist doch die Methode, sich der göttlichen Offenbarung zu versichern, eine andere (nicht ekstatischer Rausch, sondern Traum und Vision), eine Folge davon, daß der alte Seher im nabi fortlebte und nicht wie der griech. Mantis der klassischen Zeit hernach unterging.

6. Die Verbindung von Schau und Verkündigung entspricht aber der klassischen griechischen Vorstellung. Wird dort der Mantis, sobald er sagt, was er sieht, zum προφήτης, so hier der roäh oder chozäh, wenn er redet, zum nabi. Klassisches Beispiel Amos 7, 14 „Seher, wirke anderswo als Verkünder". Griechische Parallelen sind alle jene Stellen der klassischen Dichtung, wo Mantis und προφήτης gleichgesetzt werden (z. B. Nem. 1, 60 ff. o. S. 12; Sept. 609 ff. S. und Eum. 17–19 o. S. 13 u. a.).

7. Auf diesem Untergrund eines ekstatischen und gewerbsmäßigen Prophetentums — beide haben irgendwie in die Politik eingegriffen, wie aus Andeutungen noch ersichtlich ist — entwickelt sich nun ein Nabitum besonderer Art mit folgenden Kennzeichen: a) Es beruht nicht auf einem Beruf, sondern auf besonderer Berufung. b) Es nimmt das alte Sehertum in sich auf, gibt auch einzelne Auskünfte, wie die Orakelpropheten, ist aber von Zunft und Hofgunst absolut unabhängig und verkündet nur, was Jahwe sagt. c) Es bleibt bei der Einzeloffenbarung nicht stehen, sondern geht zur öffentlichen Verkündigung über, die inhaltlich religiös-sittliche Predigt ist. In dieser Predigt kommt die Opposition gegen alle jahwefeindlichen Kulte und alle den Menschen gefällige Heilsweissagung zum Ausdruck. Jahwe duldet keinen Gott neben sich und keine Menschen über sich, die ihn für ihre Zwecke ausnützen, er ist allein Herr.

8. In Zeiten des Synkretismus treten den „nᵉbiē jahwäh" die

n^{e}bie habbaal (LXX *προφῆται κυρίου, προφῆται τῆς αἰσχύνης*) entgegen. Im Kampf um Heil oder Unheil steht der „nabi l^{e}jahwäh“ (1. Kön. 22, 7) = „*προφήτης τοῦ κυρίου*“ gegen die Hofpropheten (2. Chron. 35, 15 heißen sie *πρ. τοῦ βασιλέως* = „Seher“ des Königs). Dt. hat diesen Kampf dahin entschieden, daß es allen Orakeln und Zeichendeutern den nabi im Sinne des Moses als Autorität entgegenstellte und damit die Linie scharf kennzeichnete, die von Mose über Elia zu Amos, Jesaja und Jeremia führt, welche als entschiedene Streiter für Jahwe den Titel *δοῦλοι τοῦ θεοῦ* oder *κυρίου* erhalten und für spätere Zeiten als Schriftpropheten Autorität werden.

9. Diese Männer führen den Titel nabi selbst nicht, er wird ihnen aber schon von Zeitgenossen beigelegt. Der ständig begegnenden Rangordnung *βασιλεῖς, ἄρχοντες, ἱερεῖς, προφῆται* (z. B. Jer. 2, 26; Ez. 22, 26 ff. und Neh. 9, 32) würden sie sich nicht einfügen; denn sie stehen auf seiten Jahwes gegen diese Stände, die ihren Gott irgendwie zum Diener machen, anstatt ihn als unbedingten Herrn anzubeten. In ihrem Gottesglauben sind diese Männer einzigartig und ihre Energie, mit der sie sich für Jahwe allein einsetzen, verursacht einen Kampf, der auf griechischem Boden zwischen den Propheten verschiedener Gottheiten unmöglich wäre. Die Eigenart dieser Propheten besteht also darin, daß sie Jahwe zum alleinigen Herrscher machen wollen und es auch erreichen.

10. Wir haben schon früher Gelegenheit gehabt, auf Parallelen zwischen griechischer und israelitischer Vorstellung hinzuweisen (z. B. S. 111, 125, 140). Wenn Jahwe den Propheten das Wort in den Mund legt, so vergleiche man dazu die Homerstelle S. 60. Die Abhängigkeit des Propheten von seinem Gott ist von den Tragikern wiederholt zum Ausdruck gebracht (Eum. 615 f. cf. S. 14 u. Ion 91 ff. S. 15), am ergreifendsten in der Schilderung der Kassandra. Man könnte sie zu Jeremia in Parallele stellen, trotzdem würde ein großer Unterschied bleiben. Kassandra ist Schicksalskünderin, Jeremia Künder des Gotteswillens, der ein ganzes Volk angeht. Sibyllen und *χρησμολόγοι* sind nach Plato „*ἔνθεοι*“, und die enthusiastische Mantik nennt er göttlich, die Pythia „*ἔνθεος*“. Kein hebr. nabi wagte das von sich zu behaupten. Schon 1. Sam. 10 u. Num. 11 ruht nur der von Jahwe entsandte Geist auf den Ekstatikern, aber er selbst geht nicht in sie ein. Wenn die uralte Ekstase der Kanaaniter Vereinigung mit der Gottheit war — etwa dem Dionysoskult vergleichbar, cf. o. S. 65 f. die Stelle aus Euripides Bakchen — so ist diese Vorstellung schon 1. Sam. 10 abgeschwächt. Späterhin tritt immer das Pneuma als Vermittler ein, der Mensch sucht den Sitz der Offenbarung, je mehr er sein Inneres kennen lernt, in sich selbst, aber ein Eingehen

Jahwes in die Menschen, ein „ἔνθεος γενέσθαι“ ist undenkbar. Die israelitische Religion hat keinen Plato gehabt, der für sie Ähnliches geleistet hätte, ist doch selbst Philo von dieser Linie nicht abgewichen trotz alles griechischen Einflusses.

11. Wie die Griechen die alten χρησμολόγοι und Sibyllen zu Sehern der fernsten Zukunft machten, ihre „λόγοι“ sammelten und durch Exegeten deuten ließen, so werden im späteren Judentum die Schriften der Propheten zu einer Sammlung von „ῥήματα κυρίου“, deren Erfüllung noch aussteht. An Stelle lebendiger Verkündigung tritt das Buch, das man als inspiriert heilig hält und ständig neu ausdeutet. Dieser Prozeß wiederholt sich im Christentum.

Abschnitt 2 (Anhang). Philo und Josephus[1]

§ 1. Philo

1. *Προφήτης* in Anreden und Zitaten bei Philo.

Leg. Allegor. III 173 (= M 121)[2] muß der „Hierophant und Prophet Moses“ die Seele lehren, was sie erquickt hat, nämlich das Manna, welches im wahren Sinne Gottes Wort ist. Wie Mechisedek „ἱερεὺς λόγος“ = das priesterliche Wort ist (Leg. Alleg. III 82 = M 103), so nennt Philo den Moses De cherubim 17 (M. 141) „ἱερεὺς καὶ προφήτης λόγος“ = priesterliches und prophetisches Wort. Ähnlich de congr. eruditionis gratia § 170 = M. 543 „ὁ προφήτης λόγος, ὄνομα Μωυσῆς“[3]. Wenn sich de sacr. Abelis et Caini § 130 (M. 189) „die heiligen Vernunftbegriffe mit ihren schneidigen Waffen, den wissenschaftlichen Unterweisungen“ zum Kampf aufmachen (im Zusammenhang wird 2. Mose 32, 26–28 allegorisch ausgelegt), so wählen sie als Führer „τὸν ἀρχιερέα καὶ προφήτην καὶ φίλον τοῦ θεοῦ Μωυσῆν“. Moses begegnet immer wieder bei Auslegung von Pentateuchstellen als „der Prophet“.

---

[1] Daß Josephus vor Vespasian mit Geschick den Weissager spielte, cf. de bello Jud. III 8, 9 und Cassius Dio LXVI 1. Ad. v. Harnack (Mission und Ausbreitung[4] 1923 Bd. I S. 344) behauptet, Philo habe sich einen Propheten genannt, gibt aber keine Stelle als Beleg. Daß er sich als προφήτης bezeichnet habe, ist mir zweifelhaft, auch für Josephus findet sich der Titel nicht.

[2] Die Seiten der ed. Mangey werden in Klammern beigefügt.

[3] L. Cohn: Kritisch-exegetische Beiträge zu Philo (Hermes Bd. 32 S. 122 f.) stellt nur Stellen zusammen, erklärt aber nicht, wie Philo zu dieser Bezeichnung gekommen sein mag. Sollte die Vorstellung, daß aus den von Gott als Werkzeug benutzten „ἱερεῖς und προφῆται“ ein vermittelnder λόγος spricht, dazu geführt haben? (cf. unten S. 160).

(de fuga et inventione § 140 = M. 566; de mutatione nominum § 11 = M. 580; de somniis II § 277 = M. 695; de spec. leg. I § 345 = II M. 264, III § 125 = II M. 320.) de virt. § 51 = II M. 383 *ὁ προφήτης τῶν νόμων* (der prophetische Gesetzgeber), ebenda § 119 = II M. 395 *ὁ ἱερώτατος προφήτης*. de decalogo § 18, 19 = II M. 183 heißt es über die Promulgierung der Gesetze: *οὓς μὲν αὐτὸς ὁ Θεὸς οὐ προσχρησάμενος ἄλλῳ δι' ἑαυτοῦ μόνου Θεσπίζειν ἠξίωσεν, οὓς δὲ διὰ προφήτου Μωυσέως, ὃν ἀριστίνδην ἐκ πάντων ὡς ἐπιτηδειότατον ἱεροφάντην ἐπελέξατο. Θεσπίζειν* wird hier von Gott (*αὐτοπροσώπως Θεσπίζειν* § 19, § 175) und vom Propheten gebraucht, der nach § 175 derselben Schrift (II M. 208) „*ὁ τελειότατος τῶν προφητῶν*" ist, *ὃν ἐπικρίνας ἀριστίνδην καὶ ἀναπλήσας ἐνθέου πνεύματος ἑρμηνέα τῶν χρησμωδουμένων εἵλετο.* Ähnlich de praem. et poen. § 2 (II M. 408). Zur Veröffentlichung der zehn Gebote bedurfte Gott keines *ἑρμηνεύς, αὐτο προσώπως ἐθέσπισεν, τὰ δὲ ἄλλα τὰ κατ' εἶδος* (d. h. die Einzelgesetze) *διὰ προφήτου Θεσπισθέντα.* Nach all diesen Stellen liegt die Sache so, daß Moses, von Philo mit den stärksten Ausdrücken als „*ὁ προφήτης, ὁ πρ. δοκιμώτατος, ἱερώτατος, ὁ πρ. τῶν νόμων, ἱεροφάντης*" gefeiert wird und für die Menschen auch Prophet ist, von Gott aus dagegen *ἑρμηνεύς* d. h. Dolmetscher, Übersetzer seines Willens in die Menschensprache. Nur bei der Verkündung der zehn Gebote begab sich das Wunder, daß sie „in Himmelshöhe geformt und mit vernünftiger Artikulierung" verkündet wurden (de praem. et poen. § 2 = II M. 408) und zwar durch eine eigens dazu geschaffene, beseelte Luftstimme, deren Schall viel weiter reichte als der einer menschlichen Stimme (de decal. § 32—35 = II M. 185/6). Gott spricht danach nicht selbst, wie es nach § 18, 19 derselben Schrift schien, sondern schafft sich ein wunderbares Sprachrohr, das — mit Geist ausgestattet — einen menschlichen „*ἑρμηνεύς*" übertrifft. Von dieser einen Ausnahme abgesehen, ist Moses Verkünder der Gesetze und nimmt bei Philo als der Prophet die erste Stelle ein. Es gibt auch andere Personen, die dieses Titels gewürdigt werden. De cherub. § 49 = M. 148 erklärt Philo, der nach § 43 ff. einen Unterricht in der Geheimlehre erteilt, *καὶ γὰρ ἐγὼ παρὰ Μωυσεῖ τῷ Θεοφιλεῖ μυηθεὶς τὰ μεγάλα μυστήρια ὅμως αὖθις Ἱερεμίαν τὸν προφήτην ἰδὼν καὶ γνούς, ὅτι οὐ μόνον μύστης ἐστὶν ἀλλὰ καὶ ἱεροφάντης ἱκανός, οὐκ ὤκνησα φοιτῆσαι πρὸς αὐτόν. ὁ δ' ἅτε τὰ πολλὰ ἐνθουσιῶν χρησμόν τινα ἐξεῖπεν . .* (folgt Jer. 3, 4). Man sieht, wie er sich bemüht, die Vorstellungen und Bezeichnungen des hellenistischen Mysterienwesens auf die alttestamentlichen Propheten zu übertragen. Neben Mose ist Jeremia sein vorzüglichster Lehrer. de somniis II § 172 (M 681) wird ein Jesajazitat wie folgt eingeführt *μαρτυρεῖ δὲ μοί τις τῶν πάλαι προφητῶν, ὃς ἐπιθειάσας*

εἶπεν. de virtutibus § 217/18 (II M 442/43) finden wir eine Schilderung Abrahams, den göttlicher Geist erfüllte und so veränderte, daß er körperlich sogar sich wandelte. Er wurde „in die vorzüglichste Reihe der Propheten aufgenommen", von seinen Nachbaren als Herrscher und König wegen seiner Tugend geehrt, obwohl er ein einfacher Privatmann war. de ebrietate § 143 (M 379) heißt es mit Bezug auf 1. Sam. 1, 11 „*ὁ καὶ βασιλέων καὶ προφητῶν μέγιστος Σαμουὴλ „οἶνον καὶ μέθυσμα" . . . ἄχρι τελευτῆς οὐ πίεται*". de plant. § 138 (M 350) ist ein Hoseazitat ohne Namensnennung eingeführt: *τούτῳ καὶ παρά τινι τῶν προφητῶν χρησθὲν συνᾴδει τόδε* . . . Quod deus sit immutabilis § 136/38 (M. 293) wird Elias „*ὁ προφήτης*" kurz erwähnt. de agric. § 50 (M 308) sagt, der Dichter vom Psalm 22 (23) sei nicht *ὁ τυχών, ἀλλὰ προφήτης, ᾧ καλὸν πιστεύειν*". Nach de vita contemplativa § 25 (II M 475) lesen die *μονούμενοι „νόμους καὶ λόγια θεσπισθέντα διὰ προφητῶν*". de migr. Abr. § 169 (M 462) heißt es: *Ἀαρὼν μὲν γὰρ προφήτης λέγεται Μωυσέως ἐν τοῖς νόμοις, ὁ γεγωνὸς λόγος προφητεύων διανοίᾳ*[1]. Legatio ad Gajum § 99 (II M 560) nennt Hermes „*ἑρμηνεὺς καὶ προφήτης τῶν θείων . . . τὰ ἀγαθὰ διαγγέλλων*".

Nach alledem scheint der Kreis der Personen ziemlich groß zu sein, welche Propheten genannt werden. Abraham, Moses, Aaron, Samuel, Elia, Hosea, Jesaja, Jeremia und namenlose, selbst der Heidengott Hermes. Indessen ist die Bedeutung der meisten gering, hervorragen Abraham, Samuel und Jeremia, die aber weit übertroffen werden von Moses.

Eine besondere Betrachtung verdient Bileam. Nach 4. Mose 22—24 ist seine Gestalt nicht klar als die eines jahwistischen Propheten gezeichnet, sondern in der Schwebe gehalten. Ursprünglich heidnischer Seher oder gar Beschwörer, der über wirkungskräftige Zauberformeln verfügt, steht er jetzt ganz im Banne Jahwes und muß reden, was dieser ihm eingibt. Das geht aus 22, 38; 23, 12. 17. 26; 24, 2. 12 zur Genüge hervor. In 24, 3 + 15 ist entweder „der Mann mit aufgeschlossenem" oder „geschlossenem Auge" zu lesen, der Text ist unsicher, LXX haben „*ὁ ἀληθῶς ὁρῶν*". Woran mag Bileam gemerkt haben, daß es Jahwe gefalle, Israel zu segnen (24, 1), etwa an dem Ausfall der Opfer, die er den Balak vor jedem Spruch verrichten läßt? Dieses Hervortreten der Opfer ist auffällig, sollte er ursprünglich Seher im Sinne von „Opferschauer" gewesen sein und erst die israelitische Tradition aus diesem Seher und Beschwörer, der babylonischem Typ ähnelt, einen „*ὁρῶν*" gemacht haben im Sinne

---

[1] Cf. S. 111 u. Anm. Die „*διάνοια*" ist in Moses verkörpert, *προφητεύω διανοίᾳ* = der *δ.* als Verkünder dienen.

Samuels und der späteren Propheten? Philo hat das Bild dieses Mannes verändert, er zeichnet ihn als einen eitlen und geldgierigen Seher, der sich zunächst ziert und der Gesandtschaft nicht folgen will, dann aber doch mitgeht „*ὀνείρατα διηγούμενος*", denen er gehorchen zu müssen behauptete (de vita Mosis I § 266 ff. = II M 123 f.). Während Bileam im A. T. keinen Titel hat, nennt ihn Philo § 276 einen *μάντις* und *μάγος*. Nur vorübergehend wird er in einen Propheten verwandelt. § 274 kündigt ihm die Engelerscheinung an, alles Sträuben dagegen würde ihm nichts helfen; denn sie werde, ohne daß er Bewußtsein davon hätte, seine Sprachwerkzeuge lenken und ihm das Nötige eingeben. Sowie der prophetische Geist über ihn kommt, weicht alle mantische Kunst aus seiner Seele. Er wird *ἔνθους*, (§ 277) *προφητικοῦ πνεύματος ἐπιφοιτήσαντος, ὃ πᾶσαν αὐτοῦ τὴν ἔντεχνον μαντικὴν ὑπερόριον τῆς ψυχῆς ἤλασε. θέμις γὰρ οὐκ ἦν ἱερωτάτῃ κατοκωχῇ συνδιαιτᾶσθαι μαγικὴν σοφιστείαν* (cf. de mut. nom. § 203 = M. 609 *σοφιστεία μαντική* gegen *θεοφόρητος προφητεία*)[1]. Diese Worte zeigen, daß Philo unter dem Mantis einen Mann versteht, der eine Technik handhabt, während der Prophet „aus Gott" oder „von Gott ergriffen" redet. Der Gegensatz von heidnischem Seher und Propheten wird hier deutlich. Es besteht die Möglichkeit, daß ein *μάντις* vorübergehend in einen *προφήτης* verwandelt wird, was aber nur unter Ausschaltung alles menschlichen Eigenwillens geht, weil das Göttliche eine Nebenordnug des Menschlichen nicht verträgt. Wir werden noch sehen, daß diese Auffassung von Prophetie auch auf biblische Gestalten angewendet wird, die ganz im Dienste Jahwes stehen und nicht mit dem Makel heidnischer Zauberei behaftet sind.

2. Über das Verhältnis von Seher und Prophet hat sich Philo im Anschluß an 1. Sam. 9, 9 gelegentlich geäußert. Quod deus sit immutabilis § 139 (M 293) findet sich eine Gleichsetzung von *ἄνθρωπος τ. θεοῦ, ὁρῶν* und *προφήτης*, da die beiden ersten Titel ältere Namen für den letzten sind. de migr. Abr. § 38 (M 442) heißt es: *ὁ δὲ ὁρῶν ἐστιν ὁ σοφός, τυφλοὶ γὰρ ἢ ἀμυδροὶ τὰς ὄψεις οἵ γε ἄφρονες· διὰ τοῦτο καὶ τοὺς προφήτας ἐκάλουν πρότερον τοὺς βλέποντας.* Danach ist *σοφός = ὁρῶν = βλέπων = προφήτης*. Nach dem Zusammenhang *τυφλὸς ἢ ἄμυδρος τὴν ὄψιν = ἄφρων*. Quis rer. div. heres § 78 (M 483) *μόνος οὖν βλέπει ὁ ἀστεῖος, οὗ χάριν καὶ τοὺς προφήτας ὠνόμασαν οἱ παλαιοὶ ὁρῶντας*. Der Gebildete, der vom „*αἰσθητόν*" zum „*νοητόν*" schauend gelangt (Anknüpfung an Gen. 15, 5), ist der wahre Prophet und Seher „*εἰς ἔλεγχον τοῦ τυφλοῦ τῶν ἀγελαίων*

[1] de mut. nom. § 203 heißt es von Bileam: . . . *ἀπώλετο* (cf. Num. 31, 8), *διότι σοφιστείᾳ μαντικῇ τὴν θεοφόρητον προφητείαν παρεχάραξε.* Nach § 202 ist er „*διωνοσκόπος*".

ἀνθρώπων γένους, ὃ βλέπειν δοκοῦν πεπήρωται", steht im Gegensatz zur Masse der Herdenmenschen. Aus diesen Angaben geht hervor, daß der Weise, der Seher und der Prophet identisch sind.

3. Ferner sind zwei Stellen beachtenswert, wo sich Philo über Ex. 7, 1 äußert. Quod det. pot. insid. soleat § 39, 40 (M 199). Ehe Moses den Kampf mit den ägyptischen Sophisten aufnehmen konnte, mußte dafür gesorgt werden, daß ein „*λόγος προφορικός*" als Verkünder seiner Ideen da war. Dazu machte Gott den Aaron, „*ὃν ἀδελφὸν Μωυσέως ὄντα „στόμα" καὶ ἑρμηνέα καὶ „προφήτην" εἴωθε καλεῖν. πάντα γὰρ ταῦτα τῷ λόγῳ συμβέβηκεν. ὃς ἀδελφός ἐστιν διανοίας.* Nach der weiteren Schilderung ist die „*διάνοια*" (verkörpert in Mos.) *πηγὴ λόγων*, und der *λόγος* (Aaron) *στόμιον αὐτῆς* (sc. *διανοίας*). Als Erklärer dessen, was die Denkkraft in ihrem Rate beschlossen hat, ist das Wort „*προφήτης καὶ θεοπρόπος ὢν ἐξ ἀδύτων καὶ ἀοράτων χρησμωδοῦσα οὐ παύεται* d. h. Verkünder dessen, was die Denkkraft unaufhörlich aus dem Verborgenen und Unsichtbaren weissagt. Das Verhältnis des Mose zu Aaron ist an den Begriffen *διάνοια* und *λόγος* dargestellt. Zugrunde liegt dem Ganzen das Bild vom Orakeldienst, wie auch aus einigen Vokabeln hervorgeht (*ἄδυτον, χρησμωδεῖν, θεοπρόπος*). Es besteht die Gleichung *στόμα* = *ἑρμηνεύς* = *προφήτης*. de migr. Abr. § 84 (M 449) lesen wir *πρὸς οὓς* (sc. *τοὺς κακοδαίμονας*) *πῶς ἐνῆν ἀπαντῆσαι μὴ τὸν ἑρμηνέα διανοίας λόγον, Ἀαρὼν ἐπίκλησιν, ἑτοιμασάμενον; ὃς νῦν μὲν εἴρηται στόμα, αὖθις δὲ καὶ προφήτης κεκλήσεται, ὅταν καὶ ὁ νοῦς ἐπιθειάσας προσρηθῇ θεός. „δίδωμι γάρ σε", φησί, „θεὸν Φαραώ, καὶ Ἀαρὼν ὁ ἀδελφός σου ἔσται σου προφήτης* (Ex 7, 1). *ὦ ἀκολουθίας ἐναρμονίου. τὸ γὰρ ἑρμηνεῦον τὰ θεοῦ προφητικόν ἐστι γένος ἐνθέῳ κατοκωχῇ τε καὶ μανίᾳ χρώμενον.* Ergebnis *διάνοια* = *νοῦς ἐπιθειάσας* = *θεός* || *λόγος* = *ἑρμηνεὺς διανοίας* = *προφήτης*. Zwischen Dolmetscher und Prophet besteht nach diesen Stellen kein Unterschied. de praem et poen. § 55 (cf. u. S. 159), wo von den Ämtern des Moses die Rede ist, wird die Identität von *ἑρμηνεύς* und *προφήτης* behauptet. Anders dagegen de vita Mos. II § 187 ff. (II M 163). Danach gibt es 3 Arten Offenbarung:

1. *τῶν λογίων τὰ μὲν ἐκ προσώπου τοῦ θεοῦ λέγεται δι' ἑρμηνέως τοῦ θείου προφήτου* (Bredt bei Cohn, der „durch Vermittlung des göttlichen Propheten" übersetzt, denkt wohl an „*δι' ἑρμηνείας*"?).

2. *τὰ δ' ἐκ πεύσεως καὶ ἀποκρίσεως ἐθεσπίσθη,*

3. *τὰ δ' ἐκ προσώπου Μωυσέως ἐπιθειάσαντος καὶ ἐξ αὐτοῦ κατασχεθέντος.* In 1 hat Gott die Initiative, Moses der Prophet ist nur „*ἑρμηνεύς*" = Dolmetscher d. h. Übersetzer der Gottesrede in Menschensprache,

2. setzt persönlichen Verkehr von Gott und Mose voraus, Frage und Antwort erinnern an Orakelprophetie[1].

In 3. hat Mose als Verzückter allein das Wort[2]. Die Abstufung ist also Gott, Gott und Moses, Moses allein. Nr. 1 zu deuten verzichtet Philo. Diese Offenbarung werde auch durch einen Dolmetscher verkündet „ἑρμηνεία δὲ καὶ προφητεία διαφέρουσι“ (§ 191). 2 und 3 kommen (§ 192) vermischt vor und werden auch zusammen behandelt (§ 191). Nr. 3 ist aber „μάλιστα καὶ κυρίως“ Kennzeichen des προφήτης. Obwohl im Text von 1 ἑρμηνεύς und προφήτης verbunden sind, versucht Philo hier einen Unterschied zwischen „Dolmetscher“ als bloßem Übersetzer und „Propheten“ als Redner in Verzückung zu konstruieren.

Jedenfalls ist letzteres das für einen „Propheten“ Bezeichnende nach Philos Meinung. Als Illustration verweise ich auf des Moses Rede an die Hirten, die er zum Schutz der Töchter Jethros hält (de vit. Mos. I § 54 ff. Dort § 57 ... λέγων ἅμα ἐνθουσία μεταμορφούμενος εἰς προφήτην). Während aber die erste Stelle (M 199) sehr stark mit philosophischen Begriffen arbeitet, kommt am Ende der zweiten, eben behandelten, die Ekstase wieder zu ihrem Recht als entscheidendes Kennzeichen des Propheten. Das Moment der Verkündigung spielt dabei eine große Rolle.

4. Die bisherige Betrachtung hat gelehrt, daß Philo die technischen Ausdrücke des Orakel- und Mysterienwesens für die Darstellung der Prophetie benützt. Diese Übernahme der Ausdrucksform hindert ihn aber nicht, gegen die Sache scharf Stellung zu nehmen. de spec. leg. I § 59–65 (II M 221/22) betonen, daß Moses die Wahrsagerei in jeder Form verboten hat — man beachte, daß LXX in 3. Mose 19, 26 „Vogelschauer“ lesen, wo der hebr. Text allgemein von „Zauberei“ spricht — weil sie das Volk verführt; denn 1. stützen sich derart Leute auf ihre trügerische Vernunft und trügerisches Material, 2. lenkt solche Technik von Gott ab, der allein alles regiert, und verleitet die Befrager, sich auf Trugwerk anstatt auf ihn zu verlassen. Dieselben Gedanken begegnen IV § 48—52 (II M 343 f.); dort nennt Philo die Opfer-, Vogel- und Zeichendeuter ψευδοπροφῆται, die das Echte durch untergeschobene Erfindungen in den Hintergrund drängen, sich den Ehrennamen eines Propheten beilegen und gottgesandte Verzückungen vorspiegeln. Von dem Strahlenglanz der Wahrheit werden sie bald vernichtet werden. Über diesen Mantikern

[1] § 190. τὰ δὲ δεύτερα μίξιν ἔχει καὶ κοινωνίαν, πυνθανομένου μὲν τοῦ προφήτου περὶ ὧν ἐπεζήτει, ἀποκρινομένου δὲ τοῦ θεοῦ καὶ διδάσκοντος.

[2] τὰ δὲ τρίτα ἀνατίθεται τῷ νομοθέτῃ μεταδόντος αὐτῷ τοῦ θεοῦ τῆς προγνωστικῆς δυνάμεως, ᾗ θεσπιεῖ τὰ μέλλοντα (ebenda).

steht der echte Prophet turmhoch. I § 65[1], IV § 49 versichert Philo: *προφήτης οὐδὲν ἴδιον ἀποφαίνεται τὸ παράπαν, ἀλλ' ἔστιν ἑρμηνεὺς ὑποβάλλοντος ἑτέρου*". Wieder sind Prophet und Dolmetscher identisch. I § 315 (II M 259) lesen wir eine charakteristische Definition des falschen Propheten im Anschluß an 5. Mose 13, 2 ff., wo vor dem *πρ. ἢ ἐνυπνιαζόμενος*, der zum Götzendienst verleiten will, gewarnt wird. 13, 3 sieht ja im Auftreten eines solchen eine Probe Gottes, welcher feststellen will, ob sein Volk ihn wirklich liebt. Philo kann es sich nicht versagen, seine Auffassung von Prophetie auch hier wieder einzutragen. Jener mag zunächst ein „*ἐνθουσιᾶν καὶ κατέχεσθαι δοκῶν*" sein, doch gilt von ihm: *γόης γὰρ ἀλλ' οὐ προφήτης ἐστιν ὁ τοιοῦτος, ἐπειδὴ ψευδόμενος λόγια καὶ χρησμοὺς ἐπλάσατο.* Zu beachten ist der Gegensatz von *γόης* und *προφήτης*, den wir im Kampf zwichen Heidentum und Christentum, zwischen heidnischer „Prophetie" und Philosophie noch öfter antreffen werden. Ein *γόης* scheint zu sein, was ein Prophet ist. Endlich wendet sich Philo de spec. leg. I 319 ff. (II M 260) gegen die Mysterien. Er beruft sich auf Dt. 23, 18 b, einen Vers, der erst in LXX steht. Der hebr. Text weiß vom „*τελεσφόρος*" und „*τελισκόμενος*" noch nichts. Philo macht den Mysterien zum Vorwurf, daß sie im Verborgenen stattfinden und üble Subjekte als Mitglieder haben, auf den Inhalt ihrer Lehre läßt er sich nicht weiter ein. Gegen die Orakelprophetie wendet er sich nicht. Es ist merkwürdig, daß Philo, der die *μανία* und den Enthusiasmus von Platon entlehnt, sich nicht mit der Frage beschäftigt, ob denn nicht die Pythia oder sonst ein ekstatischer Apollonprophet auf diesen Ehrentitel Anspruch habe? Gegen die Bezeichnung des heidnischen Hermes als *προφήτης* hat er keinen Protest erhoben. Oder würde er mit dem Argument kommen, das er de spec. leg. I 315 gebracht hat, und behaupten, Götzendienst sei in Wirklichkeit menschliche Erfindung? Auf den im Dt. ausgesprochenen Gedanken, daß Jahwe allein und nicht die heidnischen Götter zu gelten hätten, war Philo nämlich nicht eingegangen, sondern hätte den Gegensatz von echter und falscher Prophetie an dem scheinbaren und echten Enthusiasmus erläutert. Doch wird diesen Ausführungen der Gedanke zugrunde liegen, daß alles echte „*ἐνθουσιᾶν*" nur von Jahwe stammen kann. Das ist freilich deutlich ausgesprochen.

5. 2 Stellen in de spec. leg. (I 65, IV 49) sind uns schon begegnet,

[1] Der Text von I 65 lautet: *προφήτης θεοφόρητος θεσπιεῖ καὶ προφητεύσει, λέγων μὲν οἰκεῖον οὐδέν — οὐδὲ γὰρ εἰ λέγει δύναται καταλαβεῖν ὅ γε κατεχόμενος ὄντως καὶ ἐνθουσιῶν — ὅσα δ' ἐνηχεῖται διελεύσεται καθάπερ ὑποβάλλοντος ἑτέρου. ἑρμηνεῖς γάρ εἰσιν οἱ προφῆται θεοῦ καταχρωμένου τοῖς ἐκείνων ὀργάνοις πρὸς δήλωσιν, ὧν ἂν ἐθελήσῃ.*

wo der von Gott erfüllte Prophet in Gegensatz zur künstlichen Mantik gestellt wird. Quis rer. div. her. § 258 ff. (= M 510) wird das Wesen des Propheten noch ausführlicher beschrieben und geltend gemacht, daß der *σοφός* und *δίκαιος* der göttlichen Inspiration gewürdigt würden. Diese These hat nun zur Folge, daß auch Noah als ein Gerechter Prophet war. Da nach § 261 dem Propheten die Zukunftsdeutung obliegt („*ἡ τῶν μελλόντων κατάληψις*“ ist ihm eigen), so kann Philo auch Isaak und Jakob, deren Segenssprüche auf die Zukunft weisen, unter die Propheten rechnen. Wichtiger als diese Gedanken ist die allegorische Ausdeutung von Gen. 15, 12: *περὶ ἡλίου δυσμὰς ἔκστασις ἐπέπεσεν*“. Indem er „*ἥλιος*“ und *νοῦς*, *ἡλίου δυσμαί* und *ἔκστασις* gleichsetzt, kommt Philo § 264/65 zu dem Schluß, daß der Untergang des „*νοῦς*“ dem Aufgang des göttlichen Lichtes vorausgehen müsse. „*Θέμις γὰρ οὐκ ἔστιν θνητὸν ἀθανάτῳ συνοικῆσαι*“ [1]. Diese Auffassung erinnert an die Wandlung Bileams zum Propheten. Unser Schriftsteller meint auch, daß das Passivum „*ἐρρέθη πρός*“ (Gen. 15, 13) für den echten Propheten charakterisch sei „*ὁ προφήτης καὶ ὁπότε λέγειν δοκεῖ, πρὸς ἀλήθειαν ἡσυχάζει, καταχρῆται δὲ ἕτερος αὐτοῦ τοῖς φωνητηρίοις ὀργάνοις*“ (266). (Cf. de praem. et poen. § 55, wo von Moses 4 Ämtern als Führer, Gesetzgeber, Prophet und Priester die Rede ist.) Hier erscheint das Prophetenamt als notwendige Ergänzung, damit der Gesetzgeber keine Fehler begehe, die ja ausgeschlossen sind, wenn Gott aus ihm spricht. *ἑρμηνεὺς γάρ ἐστιν ὁ προφήτης ἔνδοθεν ὑπηχοῦντος τὰ λεκτέα τοῦ θεοῦ, παρὰ θεῷ δ' οὐδὲν ὑπαίτιον.* Von da aus begreifen wir eine Verbindung wie *ὁ προφήτης τῶν νόμων*, die uns oben begegnete.

Damit sind die wichtigsten Stellen erschöpft, an denen Philo vom Propheten handelt. Im Rahmen einer kurzen Skizze, die auf begriffliche und inhaltliche Deutung sich beschränken muß, kann auf Einzelheiten nicht näher eingegangen werden. Wie Moses als Prophet von Philo ausgedeutet worden ist, stellt Leisegang in seinem Buch S. 150 ff. dar. Dort wird auch gezeigt, wie Philo seinen Grundsatz: „Keine Prophetie ohne Ekstase“ auf Moses anwendet und die Unter-

[1] Der Deutlichkeit halber sei der genauere Text zum Vergleich hierher gesetzt: *ἕως μὲν οὖν ἔτι περιλάμπει καὶ περιπολεῖ ἡμῶν ὁ νοῦς μεσημβρινὸν οἷα φέγγος εἰς πᾶσαν τὴν ψυχὴν ἀναχέων, ἐν ἑαυτοῖς ὄντες οὐ κατεχόμεθα. ἐπειδὰν δὲ πρὸς δυσμὰς γένηται κατὰ τὸ εἰκὸς ἔκστασις καὶ ἡ ἔνθεος ἐπιπίπτει κατοκωχή τε καὶ μανία. ὅταν μὲν γὰρ φῶς τὸ θεῖον ἐπιλάμψῃ, δύεται τὸ ἀνθρώπινον, ὅταν δ' ἐκεῖνο δύηται, τοὔτ' ἀνίσχει καὶ ἀνατέλλει. τῷ δὲ προφητικῷ γένει φιλεῖ τοῦτο συμβαίνειν· ἐξοικίζεται μὲν γὰρ ἐν ἡμῖν ὁ νοῦς κατὰ τὴν θείου πνεύματος ἄφιξιν, κατὰ δὲ τὴν μετανάστασιν αὐτοῦ πάλιν εἰσοικίζεται· θέμις γὰρ οὐκ ἔστιν θνητὸν ἀθανάτῳ συνοικῆσαι. διὰ τοῦτο ἡ δύσις τοῦ λογισμοῦ καὶ τὸ περὶ αὐτὸν σκότος ἔκστασιν καὶ θεοφόρητον μανίαν ἐγέννησε.*

lagen zu solcher Beweisführung „an den Haaren herbeizieht". Daneben wird er freilich nach dem Gedankenkreis der stoisch-kynischen Popularphilosophie als Idealtyp eines Weisen geschildert (de vit. Mos. II § 66—69 = II M 145 f.), ist aber der Weise der beste Prophet, d. h. derjenige, welcher sich selbst diese Wissenschaft angeeignet hat, so steht dazu die Auffassung im Widerspruch, daß die höhere Offenbarung ohne Weisheit unter Ausschaltung der menschlichen Vernunft erlangt werde. (Cf. Leisegang S. 203 ff.) Mystisch-intuitive und rationalistische Auffassung werden hier miteinander verbunden, beide haben aber im A. T. keinen Anhaltspunkt, sondern sind griechisches Gewächs. Man kann sich auch denken, wie verschieden die Abgrenzung der dieses Titels würdigen Personen sein muß, je nachdem ob Philo die Weisheit oder die Ekstase als Kennzeichen des wahren Propheten betrachtet. Im ganzen ist dieser ein Mensch mit höherem Wissen, das er a) als Weiser (stoisch), b) als Ekstatiker (mystisch-intuitiv) gewinnt. Doch ist auch die vermittelnde Auffassung möglich, daß erst wahre Weisheit die Vorbedingung zum Empfang der göttlichen Offenbarung ist. Philo hat mit Hilfe der allegorischen Schriftauslegung diese Vorstellungen ins A. T. hineingedeutet. Seine Propheten sind seine eigenen Zeitgenossen und Ebenbilder geworden. Wie bescheiden nehmen sich — an dieser Umgestaltung gemessen — die kleinen Abweichungen in LXX aus, welche doch im großen und ganzen das hebr. Kolorit sprachlich und inhaltlich genau wiederzugeben sich bemüht haben. Die Anwendung zahlreicher technischer Ausdrücke der griechischen Mysteriensprache hat nun freilich die Gottesvorstellung grundlegend nicht verändern können. Wenn der Prophet auch „ὑπηχοῦντος τοῦ θεοῦ" oder „ὑποβάλλοντος ἑτέρου" seine Offenbarung empfängt, so bedeutet das doch nicht, daß Gott sich selbst herabließe, welcher bei der Verkündung der 10 Gebote sogar sich ein vermittelndes Organ schafft. Wie Leisegang S. 206 ff. bei der Schilderung der Ekstase gezeigt hat, zieht Gott nicht persönlich in die Menschenseele ein, sondern bedient sich vermittelnder Kräfte, der „λόγοι", der Engel, der Dämonen oder anders genannt des „Pneuma" (cf. Anm. vorige Seite) — alles Ausdrücke für dieselbe Sache —, woraus hervorgeht, wie buntscheckig die Vorstellung dieses Philosophen ist. Aber in der Wahrung des Abstandes zwischen Gott und Mensch ist er — trotz aller griechischen Anleihen — Jude geblieben. Aufs N. T. hat Philo, wie sich zeigen wird, mit seiner neuen Terminologie und seinen eklektischen Vorstellungen nicht eingewirkt, dieses liegt in der Linie der Septuaginta [1].

[1] Das Verhältnis Philos zu Platon, Poseidonios und Plutarch sucht Leisegang in seiner Darstellung des öfteren zu erhellen. Für die Einschaltung von Mittelwesen

§ 2. Josephus und die Rabbinen

Die Nachrichten des Josephus über Prophetie lassen sich in zwei Gruppen teilen. Er berichtet 1. von Sehern, denen er nicht den Prophetentitel zuerkennt, 2. von politischen Schwärmern, die er als Pseudopropheten hinstellt.

1. De bello Jud. I § 78–80 (ed. B. Niese) erzählt von einem Essener namens Judas, der für kommende Ereignisse Tag, Stunde und Ort vorausverkündete und sich in seinen Angaben nie irrte. Er sieht die Ermordung des Antigonos und glaubt sich getäuscht zu haben, als er diesen, der nach seiner Weissagung 600 Stadien weit weg sterben soll, an demselben Tage im Tempel sieht. Doch er hat sich nicht geirrt, der Tod wird bald gemeldet und zwar an einer Stelle, die denselben Namen trägt wie diejenige, an die Judas gedacht hatte. „*τοῦτο γοῦν τὸν μάντιν διετάραξεν*“ schließt Josephus seinen Bericht. Er nennt diesen Seher also Mantis, nicht Prophet. Ganz ähnlich wird diese Geschichte Ant. XIII § 309 ff. erzählt (dort auch *μάντις* und *μάντευμα*). Interessant ist, daß der Seher über seinen vermeintlichen Irrtum klagt „*ἐν τοῖς ἑταίροις αὐτοῦ καὶ γνωρίμοις, οἳ διδασκαλίας ἕνεκα τοῦ προλέγειν τὰ μέλλοντα παρέμενον*“. Danach ist diese Seherkunst lehrbar. Der Seher hat einen Kreis von Schülern um sich, ohne daß wir erfahren, welche Mittel zur Erlernung dieser Kunst verwendet werden. Ant. XV § 373 ff. weissagt ein Essener Manaemos „*πρόγνωσιν ἐκ θεοῦ τῶν μελλόντων ἔχων*“ dem Herodes seine bevorstehende Königsherrschaft und versetzt ihm „*πληγὰς κατὰ τ. γλουτῶν*“, die ihm ein „*σύμβολον τῶν κατὰ τὴν τύχην μεταπτώσεων*“ sein sollen. Prophet heißt er nicht, aber die Weissagung in Verbindung mit einer symbolischen Handlung weist eine Ähnlichkeit mit alttestamentlichen Propheten auf (cf. Achia und Jerobeam). Auch weiterhin hat dieser Seher dem Herodes seine ungefähre Regierungsdauer gesagt und wurde von ihm deshalb hoch geehrt. Ist es schon auffällig, daß diese Seher immer Essener sind, so finden wir de bello Jud. II § 159 darüber Aufklärung. In einer langen Schilderung der Sitten und Gebräuche der Essener schreibt Josephus *εἰσὶ δ' ἐν αὐτοῖς οἳ καὶ τὰ μέλλοντα προγιγνώσκειν ὑπισχνοῦνται, βίβλοις ἱεραῖς καὶ διαφόροις ἁγνείαις καὶ προφητῶν ἀποφθέγμασιν ἐμπαιδοτριβούμενοι. σπάνιον δ' εἴ ποτε ἐν ταῖς προαγορεύσεσιν ἀστοχοῦσιν.* Die Seherkunst wird danach aus heiligen Schriften gelehrt. Ob das den Tatsachen entspricht, muß dahingestellt bleiben; denn Ant. II § 205 schildert

bei Plutarch verweise ich auf S. 74 f. Auch bei ihm ist die Gottheit ferne gerückt wie bei Philo. Letzterer steht in der spätjüdischen Frömmigkeit vereinzelt da, vgl. W. Bousset: Die Religion des Judentums Abschn. 5 Kap. 2.

Josephus die ägyptischen *ἱερογραμματεῖς* ähnlich, und es ist die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß er zu dieser Schilderung ein bestimmtes Schema benutzt hat, das ihm als Zeitgenossen der Schriftgelehrten nahe lag.

2. erfahren wir von schwärmerischen Propheten, die unter Ausnutzung der politischen Lage das Volk für ihre Zwecke einfangen wollen. De bello Jud. II § 258—263 = Ant. 20 § 167ff. lesen wir, daß „*πλάνοι ἄνθρωποι*“ oder „*γόητες καὶ ἀπατεῶντες ἄνθρωποι*“ das Volk in die Wüste führen, weil Gott durch sie dort *σημεῖα ἐλευθερίας* zeigen wolle (oder *ἐναργῆ τέρατα καὶ σημεῖα κατὰ τὴν τοῦ θεοῦ πρόνοιαν γινόμενα*). Im Zusammenhang damit wird von einem ägyptischen Pseudopropheten berichtet, der sich selbst natürlich als Prophet bezeichnete und mit einer Volksmenge auf den Ölberg zieht, um ihnen dort zu zeigen, wie auf seinen Befehl die Mauern Jerusalems fallen. Wie beim erstenmal, so wird auch jetzt ein großer Teil der verführten Menge durch die Reiter des Felix niedergehauen oder verhaftet.

Man fühlt sich bei dieser Charakterisierung an gewisse Schwärmer der Reformationszeit erinnert, und diese Leute dürften die unter dem Druck der Zeit besonders lebhaften eschatologischen Erwartungen für ihre Zwecke ausgenutzt haben. Ant. XX § 97 steht eine Notiz über Theudas, die folgenden Wortlaut hat: *Φάδου τῆς Ἰουδαίας ἐπιτροπεύοντος γόης τις ἀνήρ, Θευδᾶς ὀνόματι, πείθει τὸν πλεῖστον ὄχλον ἀναλαβόντα τὰς κτήσεις ἕπεσθαι πρὸς Ἰορδάνην ποταμὸν αὐτῷ. προφήτης γὰρ ἔλεγεν εἶναι καὶ προστάγματι τὸν ποταμὸν σχίσας δίοδον ἔφη παρέξειν αὐτοῖς ῥᾳδίαν. καὶ ταῦτα λέγων πολλοὺς ἠπάτησεν.* Dieser Mann hat sich selbst als Prophet bezeichnet und will sich durch eine Wundertat, die an Elisa erinnert, als solcher vor dem Volke erweisen. Zunächst hat er mit seinem Treiben Erfolg gehabt, wird aber dann von den Reitern des Phadus überrascht, gefangen und getötet. Josephus, der den Ausgang dieses Abenteuers kennt, nennt ihn einen *γόης*, das ist der verächtliche Titel, den der Gegner anwendet. Wir fanden diesen Sprachgebrauch *γόης* = *ψευδοπροφήτης* schon bei Philo. Noch in den letzten Tagen der Zerstörung Jerusalems wird eine Menge von Frauen und Kindern, die auf Rat eines „Propheten“ in eine der Außenhallen des Tempels geflüchtet war, getötet oder kommt in den Flammen um. *Τούτοις αἴτιος τῆς ἀπωλείας ψευδοπροφήτης τις κατέστη, κατ᾽ ἐκείνην κηρύξας τὴν ἡμέραν τοῖς ἐπὶ τῆς πόλεως ὡς ὁ θεὸς ἐπὶ τὸ ἱερὸν ἀναβῆναι κελεύει, δεξομένους τὰ σημεῖα τῆς σωτηρίας.* Auch dieser Mann hatte fälschlich „*σημεῖα τῆς σωτηρίας*“ angekündigt. Wie in früheren Zeiten der Not entbehrte man auch jetzt Propheten, die unter dem Deckmantel der Autorität dem Volke Mut einflößten. Man hat sich da sehr einfach geholfen, wie sich aus der Fortsetzung des

eben genannten Berichts ergibt. *Πολλοὶ δ' ἦσαν ἐγκάθετοι παρὰ τῶν τυράννων τότε πρὸς τὸν δῆμον προφῆται, προσμένειν τὴν ἀπὸ τοῦ θεοῦ βοήθειαν καταγγέλλοντες ὡς ἧττον αὐτομολοῖεν* . . . Es hat also im Spätjudentum nicht an Leuten gefehlt, die den Anspruch erhoben, Propheten zu sein, aber daß es in der Gegenwart inspirierte Männer gäbe, war Volksglaube. Die Schriftgelehrten erkannten im allgemeinen Propheten nicht an. Daher hatte man sich, um auf die öffentliche Meinung Einfluß zu gewinnen, literarisch betätigt. Die prophetischen Pseudepigraphen sind dazu geschaffen, das Volk in Notzeit zu stärken und haben die revolutionäre Strömung im Volke gefördert, bis es zur Katastrophe des Jahres 66 kam. Es hat sich gezeigt, daß die praktischen Verkünder dieser Ideen immer wieder sehr bald scheiterten. Darum beschritten die Gebildeten diesen Weg nicht, sie wirkten — was ungefährlicher war — literarisch und pseudonym [1].

Wenn die jüdischen Schriftgelehrten für ihre Zeit keine lebenden Propheten anerkennen wollten und diese nur für die Endzeit erwarteten, so haben sie sich desto mehr bemüht, an der Hand des A. T. die Merkmale und Kennzeichen der echten Prophetie herauszuarbeiten. Ich gebe einige Andeutungen, die für unseren Zusammenhang interessant sind, und verweise für Einzelheiten auf: E. Bass: Die Merkmale der israelitischen Prophetie nach der traditionellen Auffassung des Talmud (Berlin, ohne Jahresz.) [2]. Man unterscheidet einen nabi, „der einer zeitweiligen Offenbarung gewürdigt wird", von einem „Diener Gottes", welcher „bei seinem Herrn stets vorsprechen

[1] cf. E. Schürer: Die Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi Bd. III Leipzig [3] 1898 S. 185 Anm. 25 und W. Bousset: Die Religion des Judentums 2. Aufl. 1906 S. 452ff. Die Apokalyptik (s. o. S. 95 Anm. 1) kann uns hier nicht beschäftigen, für unsere Zwecke ist sie unergiebig, da sie literarische Scheinprophetie ist, die durch Rückdatierung von Gegenwartsereignissen den Schein von „Weissagungen" erweckt oder sich — mit Hilfe eines Offenbarungsengels — in die Gebiete der Mythologie und Spekulation flüchtet über die jenseitigen Welten. Interesse hätten diese Stoffe für uns, wenn sich erweisen ließe, daß die betr. Verfasser trotz aller Stilisierung und Verarbeitung überkommenen Gutes selbst Visionäre mit echten Offenbarungen gewesen sind. Dieser Nachweis ist aber exakt nicht zu führen. Es wird immer bei Urteilen auf Grund persönlicher Eindrücke bleiben. (Ähnliche Schwierigkeiten bestehen ja hinsichtlich der Mystik des Paulus, Philos und des jg. Luther. Wie weit stehen da hinter gebrauchten Redewendungen wirkliche Erlebnisse und wie weit sind sie bloß „Bilder" zur Verdeutlichung eines Gedankens oder einer Vorstellung?) Am ehesten möchte man in dem Verf. des 4. Esrabuches einen echten Visionär sehen (cf. Kautzsch: Apokr. u. Pseudepigr. Bd. II S. 340f.).

[2] Mit den obigen Ausführungen, die der Schrift von Bass entnommen sind, soll nur ein Seitenblick in ein Grenzgebiet, das nicht direkt zu unserem Thema gehört, geworfen werden. Die Untersuchung des Talmud wäre eine langwierige Arbeit für sich, mit Zitaten aus Quellen zweiter Hand ist aber nicht viel gedient und deshalb darauf verzichtet.

kann". Man müht sich, die Zahl der Personen aus dem A. T. genau festzustellen, welche den Prophetentitel verdienen. Als positive Eigenschaften verlangt man außer allerlei Tugenden geistige und körperliche Reife und Schönheit. „Die Herrlichkeit Gottes ruht nur auf einem weisen, tapferen, reichen und schöngewachsenen Menschen". Dagegen: „Wer sich stolz benimmt, wer zürnt, sei er ein Weiser, verläßt ihn die Weisheit, sei er ein Prophet, verläßt ihn die Begeisterung". Neben den Qualitäten des nabi ist die Würdigkeit des Volkes erforderlich, zu dem er sprechen soll. Die prophetische Sendung bezweckt nämlich nie bloße Zukunftsverkündigung — obwohl nur diese angeblich seltenere Art der Prophetie aufgeschrieben ist, während die Offenbarung für Tagesfragen (angeblich) nicht erhalten sind — sondern dient einem höheren Ziele, der Vervollkommnung des Volkes. Wo eine solche wegen Unwürdigkeit ausgeschlossen ist, empfängt der Prophet keine Offenbarung. Man versucht weiter, zwischen Traum- und Wachvision, ferner zwischen gewöhnlichem Traum und Offenbarungstraum zu unterscheiden (cf. o. S. 148 Nr. 2). Diese Beobachtungen und Unterscheidungen, von der mittelalterlichen jüdischen Philosophie übernommen, haben bis in die Neuzeit in wissenschaftlichen Kommentaren und Darstellungen der Völkerpsychologie nachgewirkt. Aber diese Tatsache kann den Mangel an lebendiger Prophetie im Spätjudentum nicht verschleiern. An der Konkurrenz zwischen Prophet und „chakam" läßt sich illustrieren, daß wir uns in einem Stadium der Buchreligion befinden. Der Satz: der Weise ist einem Propheten vorzuziehen, ist nicht so zu verstehen, daß die logische Denkweise vor der inspirierten Offenbarung den Vorzug verdiene, aber er basiert auf der Überzeugung, daß die talmudische Methodik einen ebenso heiligen Ursprung habe wie die Bücher Mosis und die Propheten, und daß das Gesetz mit entsprechenden Mitteln ausgelegt und vor übernatürlichen Eingriffen gesichert werden müßte. Die Weisen haben zwar nicht die Gabe der Prophetie, werden aber in ihrer das Gesetz fixierenden und auslegenden Tätigkeit den Propheten gleichgestellt. Trotz aller theoretischen Hochachtung vor den Propheten des A. T. darf man wohl die Behauptung wagen, daß in der prophetenlosen Zeit des Spätjudentums der „chakam" an die Stelle des nabi als Ersatz getreten ist. So endet die reinjüdische Entwicklung auf einem toten Gleis. Lebendige Prophetie hat sich dagegen in einer anderen Richtung weiter entwickelt, die uns zum N. T. führt.

Literatur zu Kapitel III

Die hebr. Bibelausgaben von R. Kittel und D. Ginsburg.
H. B. Swete, The old Testament in Greek.
Kommentare zu den einzelnen alttestamentlichen Büchern:
1. K.H.K. z. A. T. hrsg. v. Marti (Tübingen).
2. Handk. z. A. T. hrsg. v. Nowack (Göttingen).
3. Kommentar z. A. T. hrsg. v. Sellin (Leipzig).
Ferner: Kautzsch-Bertholet: Die heilige Schrift des A. T. 4. Aufl. (u. z. T. 3. Aufl.).
Die Schriften des A. T. hrsg. v. Gunkel-Gressmann. 2. Aufl.

Außer der in der Darstellung angegebenen Literatur nenne ich noch folgende:

J. Wellhausen: Prolegomena zur Gesch. Israels. Berlin 1886.
A. Kuenen: Historisch-kritische Einleitung in die Bücher d. A. T. Bd. 2 Leipz. 1892. § 39.
E. Sellin: Der alttestamentliche Prophetismus. Leipzig 1912.
G. Hölscher: Die Profeten. Leipzig 1914 (bes. S. 127 ff.).
Derselbe: Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion. Gießen 1922 (bes. § 34).
R. Kittel: Die Geschichte des Volkes Israel. 2. Aufl. 1909 Bd. 2 (S. 132 ff., 348 ff., 437 ff.).
Ed. König: Theologie des Alten Testamentes. Stuttgart 1922 (§ 14 ff.).
Derselbe: Die messianischen Weissagungen des A. T. 2. u. 3. Aufl. Stuttgart 1925 (bes. S. 17 f.).
O. Procksch: König und Prophet in Israel (1924) (Greifsw. Universitätsreden 10).
H. Seger: Die Triebkräfte des religiösen Lebens in Israel und Babylon. Tübingen 1923.
Fr. Küchler: Das priesterliche Orakel in Israel und Juda. (Baudissin-Festschrift, Beiheft 33 zur ZATW. 1918 S. 285 ff.)
H. Duhm: Der Verkehr Gottes mit dem Menschen im Alten Testament. Tübingen 1926.

Kapitel IV

Προφήτης im Neuen Testament und der hellenistischen Umwelt[1]

Abschnitt 1. Das Neue Testament

§ 1. Prolegomena

Aus der Überschrift dieses Kapitels mag der Leser entnehmen, was hier zu erwarten ist. Neben einer sprachlichen Behandlung der einschlägigen Wörter gilt es christliche, heidnische und halbheidnische Prophetentypen darzustellen, welche um die Zeitenwende und späterhin als religiöse Verkünder und teilweise als Konkurrenten des Christentums aufgetreten sind. Auf den ersten Blick könnte diese Untersuchung, da wir aus dem zweisprachigen Gebiet wieder ins rein Griechische überlenken, einfacher erscheinen. Dem ist jedoch nicht so; denn im N. T. haben wir es mit zwei sich kreuzenden Linien zu tun, die eine kommt aus dem A. T., die andere aus dem hellenistischen Synkretismus. Um die Eigenart des neutestamentlichen Sprachgebrauchs und der Denkweise zu charakterisieren, dürfte sich ein sprachlicher Vergleich mit wichtigen Ausdrücken der griechischen Orakel- und Mysteriensprache empfehlen. Neben dem Unterschied in der Denkweise würde dadurch auch deutlich gemacht, ob das N. T. sprachlich in die Linie der LXX oder der griechischen Profanliteratur gehört. Verdeutlichen wir das an einigen Vokabeln.

Das im Griechischen so beliebte Wort für Seher „*μάντις*“ begegnet im N. T. überhaupt nicht, ebensowenig *χρησμολόγος*. Apg. 16, 16 lesen wir von einer „*παιδίσκη μαντευομένη, ἔχουσα πνεῦμα πύθωνα*“ in Philippi, deren Gabe für ihre Herren Gewinn bringend ist. Es handelt sich um eine „*ἐγγαστρίμυθος*“ d. h. eine Bauchrednerin. Sie gehört zur Gruppe jener Wahrsager, von denen Plutarch de def. or. 9 sagt „*εὔηθες γάρ ἐστι καὶ παιδικὸν κομιδῇ τὸ οἴεσθαι τὸν θεὸν αὐτὸν*

[1] Literatur an den betr. Stellen im Text.

ὥσπερ τοὺς ἐγγαστριμύθους, Εὐρυκλέας πάλαι, νῦν δὲ Πύθωνας προσαγορευομένους, ἐνδυόμενον εἰς τὰ σώματα τῶν προφητῶν ὑποφθέγγεσθαι τοῖς ἐκείνων στόμασι καὶ φωναῖς χρώμενον ὀργάνοις· ὁ γὰρ θεὸν ἐγκαταμιγνὺς ἀνθρωπίναις χρείαις οὐ φείδεται τῆς σεμνότητος . . .“ Die Betonung der Hoheit des Gottes in diesen Worten ist zu beachten, freilich auch nicht zu vergessen, daß sie eine von mehreren bei Plutarch vorkommenden Auffassungen von dem Verhältnis zwischen Gottheit und Prophet ist, die er verschiedenen Rednern in den Mund legt, welche sich an der Aussprache beteiligen. Immerhin hat diese starke Betonung der Hoheit Apollons zur Folge, daß in cap 10 dieses Dialogs der Vorschlag diskutiert wird, Dämonen als Vermittler zwischen Gott und Mensch einzuschalten, um dadurch den hier bestehenden Schwierigkeiten zu begegnen (cf. o. S. 73 f.). Für den Christen ist diese Magd eine „*μαντευομένη*“ mit dem Beigeschmack des Heidnischen und Dämonischen, keine „*προφητεύουσα*“. Sie erprobt zwar ihre Seherkunst einwandfrei, aber Paulus hat doch Macht über diesen Geist, er vertreibt ihn „*ἐν ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ*“ (Vs. 16 ff.). Daß ein Gott aus einem Menschen reden könne, ist dem Christen eine unmögliche Vorstellung, es ist nur ein „Wahrsagegeist“. Der Verfasser denkt nicht daran, mit griechischen Vorstellungen zu arbeiten, und so erwähnt er den Gott Apollon mit keiner Silbe als etwaigen Urheber dieser Prophetengabe und würde auch keinen Dämonen, wie jener Kleombrotos bei Plutarch, als gut anerkennen. Wie in Palästina solche Leute als von Dämonen Besessene galten — denn neben dem einen Gott gibt es ja keine anderen Götter, und dieser Gott tritt nie direkt mit einem Menschen in Verbindung, — so kann es sich auch hier nur um eine Dämonische handeln, welcher der christliche Apostel überlegen ist. Wie gewiß das Christentum war, solche Künste besiegen zu können, geht aus Pseudo Clem. Hom. IX 16 hervor: *καὶ πύθωνες μαντεύονται, ἀλλ' ὑφ' ἡμῶν ὡς δαίμονες ἐκριζούμενοι φυγαδεύονται. Μαντεύεσθαι* hat hier den Sinn des „heidnischen“ Wahrsagens. Wie in LXX das „*προφητεύειν*“ den heidnischen Propheten schon abgesprochen wird, wie man dort vermeidet, entgegen dem Gebrauch der Profangräzität das Verbum *μαντεύεσθαι* für die Tätigkeit des *προφήτης* zu verwenden, so auch im N. T. *μαντεία, μαντοσύνη, χρᾶν* und Derivate kommen gar nicht vor. Nirgends zeigt sich eine Andeutung davon, daß man die christliche Gemeindeprophetie oder allgemeiner die Wirkung pneumatischer Charismen mit Ausdrücken der griechischen Orakelsprache bezeichnet, wie es z. B. Philo mit Vorliebe tat. Von *ἐνθουσιάζειν, θεσπίζειν, χρησμωδεῖν, πνεῦμα ἐνθουσιαστικόν, ἔνθεος, ἔπιπνος, κατεχόμενος, ἔκφρων* und dergl. Ausdrücken ist nirgends eine Spur. Statt dessen begegnet *χρηματίζειν* —

im Profangriechischen = ein Geschäft betreiben, eine Sache verhandeln, Bescheid erteilen (von Behörden) — im N. T. in dem Sinne „göttlich belehren, weissagen". Matth. 2, 12 *χρηματισθέντες κατ' ὄναρ* von den Magiern, Vs. 22 von Joseph. Lukas 2, 26 *ἦν αὐτῷ κεχρηματισμένον ὑπὸ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου* (von Symeon). Apg. 10, 22 *ἐχρηματίσθη ὑπὸ ἀγγέλου ἁγίου* (von Kornelius). Der göttliche Bescheid wird im Traume erteilt, durch den heiligen Geist oder einen Engel vermittelt. Cf. weiter Hebr. 8, 5; 11, 7; doch 12, 25 *ὁ χρηματίζων* = der, welcher einen Spruch gab. Rö. 11, 4 *ὁ χρηματισμός* = der göttliche Spruch. *μαίνομαι* kommt einige Male vor, ist aber sehr deutungsfähig, desgleichen *μανία*. Joh. 10, 20 sagt ein Teil der Juden nach einer Rede Jesu *δαιμόνιον ἔχει καὶ μαίνεται* = er ist vom Dämon besessen und redet unvernünftiges Zeug, weil er als *δαιμονιζόμενος* (Vs. 21) eben nicht Herr seiner selbst ist. Die Übersetzung „rasen" ist mißverständlich, da es es sich hier um eine Rede handelt, die nur ihrem Sinn nach den Hörern unglaublich vorkommt. Apg. 12, 15 antwortet man der Magd, als sie mit der Nachricht hereinstürzt, Petrus stehe vor der Tür „*μαίνῃ*" = du bist nicht bei Sinnen oder wie wir heute derber sagen, du bist verrückt. Apg. 26, 24 f. ruft Festus dem Paulus zu: *μαίνῃ, Παῦλε· τὰ πολλά σε γράμματα εἰς μανίαν περιτρέπει*, worauf dieser entgegnet: *οὐ μαίνομαι . . . ἀλλὰ ἀληθείας καὶ σωφροσύνης ῥήματα ἀποφθέγγομαι*. „Du bist wahnsinnig. Dein vieles Wissen bringt dich zum Wahnsinn". Der Apostel weist darauf hin, daß seine Worte „*ἀλήθεια*" und „*σωφροσύνη*" enthielten, und wir erinnern uns bei der Gelegenheit, daß Plato die *σωφροσύνη* als Richterin über die *μανία* bestimmt hatte. Paulus ist noch in einem Zustande, daß er sich für seine Rede voll verantwortlich fühlt. Festus nennt ihn deshalb „wahnsinnig", weil ihm der Inhalt dieser Ausführungen unmöglich und vernunftwidrig erscheint. *Μαίνεσθαι* und *μανία* werden also von einem Zustand gebraucht, in dem der gesunde Menschenverstand irgendwie behindert ist. Der Jude schiebt das auf ein „*δαιμόνιον*", der Heide auf die „*μανία*". Wenn Paulus 1. Kor. 14, 23 *μαίνεσθαι* von den Glossolalen gebraucht, dann heißt es „rasen oder in Verzückung reden". Die Unverständlichkeit für den Hörer ist noch einen Grad stärker als in den vorgenannten Beispielen, und diese Leute befinden sich in einem ähnlichen Zustande wie die Pythia und bedürfen darum, wie jene, eines deutenden Propheten. Dem gegenüber bedeutet „*προφητεία*", wie sich noch zeigen wird, die von Gott oder dem heiligen Geist inspirierte Rede, auch wenn *εἰπεῖν*, *ἀποφθέγγεσθαι* oder *λαλεῖν* für die pneumatische Rede gebraucht werden (Luk. 1, 41; Apg. 2, 4; 4, 8. 31; 13, 9). Im N. T. findet sich auch keine Andeutung, daß der menschliche *νοῦς* ausgeschaltet werden

müsse, damit der Prophet als „κατεχόμενος“ oder „ἔνθεος“ reden kann. Eine komplizierte Psychologie, wie sie Plato, Philo und Plutarch jeder in ihrer Art gestalten, ist nicht vorhanden. Dafür begegnet die einfachere Vorstellung, daß das Pneuma den Redner „ergreift, erfüllt oder über ihn kommt“, wie wir es schon im A. T. fanden. ἔκστασις kommt vor und heißt „Staunen oder Entsetzen“ (Mk. 5, 42; Lk. 5, 26; Mk. 16, 8 τρόμος καὶ ἔκστασις, Apg. 3, 10 ἐπλήσθησαν θάμβους καὶ ἐκστάσεως). 3 mal geht es über die Bezeichnung eines bloßen Gemütszustandes hinaus und bezeichnet die „Verzückung“, nämlich Apg. 10, 9 f. u. 11, 5 eine Ekstase des Apostels Petrus und 22, 17 eine solche des Paulus. In beiden Fällen folgt sie auf vorhergehendes Gebet. — Wir wenden uns nun dem engeren Kreis der Worte zu, die mit Prophetie zusammenhängen. Zunächst προειπεῖν, es hat einen doppelten Sinn, „vorhersagen = weissagen“ und „früher sagen, vorher erwähnen“. Beide Bedeutungen sind manchmal nicht scharf zu unterscheiden. Apg. 1, 16 δεῖ πληρωθῆναι τὴν γραφήν, ἣν προεῖπεν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον διὰ στόματος Δαυείδ. Hier ist eine Weisssagung gemeint, inspirierend wirkt nicht Gott (wie Mt. 1, 22), sondern der heilige Geist. Dieselbe Bedeutung Rö. 9, 29 καθὼς προείρηκεν Ἡσαΐας = wie Jesajas geweissagt hat. Auf der Grenze stehen Mt. 24, 25 = Mk. 13, 23 und 2. Petr. 3, 2. Hier heißt es sowohl „vorher erwähnen“, wie auch „weissagen“. 2. Kor. 7, 3 dagegen προείρηκα „ich habe zuvor gesagt“. 13, 2 προείρηκα καὶ προλέγω in bezug auf Androhung strenger Strafen, ebenso Gal. 1, 9 προείρηκα „ich habe es früher gesagt“ und 1. Thess. 4, 6 καθὼς καὶ προείπαμεν ὑμῖν „wie wir euch früher schon gesagt haben“ (cf. auch Gal. 5, 21). Ähnliche Zusammensetzungen mit προ Apg. 7, 52 προκαταγγείλαντες „welche im voraus verkündet haben“, ebenso Apg. 3, 18). Apg. 13, 24 προκηρύσσειν = vorher verkünden, 1. Petr. 1, 10. 11 προφητεύω = weissagen, προμαρτύρομαι = voraus bezeugen, endlich 1. Thess. 3, 4 προελέγομεν „wir haben es vorhergesagt“. Mt. 7, 22 f. (vgl. Jer. 14, 14 u. 34, 12 in LXX) wird das „ἐπροφητεύσαμεν“ „wir haben in deinem Namen geweissagt“ übersetzt, es könnte aber auch bedeuten „wir haben in deinem Namen als Propheten gewirkt“. Letztere Bedeutung enthielte nur allgemein das Moment der Verkündigung, während 22 b und 22 c die andere Seite des προφήτης (seine Taten) beleuchten. Mt. 15, 7, wo die Charakteristik der Pharisäer mit einer Jesajastelle belegt wird, liegt gar keine richtige Weissagung vor, sondern eine Zustandsschilderung, die auf Jesu Zeitgenossen bezogen wird und dadurch den Charakter einer Weissagung erhält. ἐπροφήτευσεν περὶ ὑμῶν könnte auch heißen „er hat über euch als Prophet geredet“, wobei diese Charakteristik als autoritativ anerkannt wird. 26, 68 wird das „προφήτευσον“ mit „weissage“ nicht

richtig getroffen, weil wir mit diesem Wort das Moment der Zukunftsdeutung verbinden. Es handelt sich dort nicht um Zukunftsangaben, sondern um die Bekundung eines durch die Umstände erschwerten Wissens, das man einem Propheten zutraut. Luk. 1, 67 und Joh. 11, 51 bedeutet *προφητεύω* weissagen. Dagegen Apg. 19, 6 *ἐλάλουν τε γλώσσαις καὶ ἐπροφήτευον* = sie redeten mit Zungen und in prophetischer Begeisterung (dasselbe wird *προφητεύω* 21, 9 bedeuten). 1. Kor. 11, 4. 5 *προσευχόμενος ἢ προφητεύων*, ersteres bezieht sich auf das öffentliche Beten, letzteres auf die erweckliche, prophetische Rede in der Gemeinde. Nach Did. 10, 7 zu urteilen, kann ein *προσευχόμενος* und ein *προφητεύων* identisch sein, da beides auf pneumatische Begabung zurückgeht und das freie Beten darum den Propheten zugestanden wird. Aus dieser Darlegung ergibt sich, daß „*προφητεύω*" im N. T. nicht nur „als Prophet wirken" (wie im Profangriech. und LXX) oder „weissagen" (wie in LXX) heißt, sondern auch in der Bedeutung „in prophetischer Begeisterung reden" vorkommt, welche einen weiteren Sinn hat als „weissagen". — Die Vokabel *προφητεία* ist im N. T. nicht sehr häufig, wenn man bedenkt, wie oft aus dem A. T. ein Schriftbeweis geführt wird. Mt. 13, 14 wird ein Jesajazitat mit den Worten eingeführt: *πληροῦται αὐτοῖς ἡ προφητεία Ἡσαΐου* . . . hier heißt es „Weissagung", wie in LXX. Apc. 11, 6 u. 19, 10 ebenso, dagegen wird 1, 3; 22, 7. 10. 18f. eine Umschreibung angewandt, die jedoch dasselbe bedeutet (*λόγοι τῆς προφητείας* = Weissagungen). Bei Paulus hat unser Wort einen besonderen Sinn. Unter die Gnadengaben gerechnet, heißt *προφητεία* „die Gabe der Weissagung" (Rö. 12, 6; 1. Kor. 12, 10; 13, 2) oder besser — nach 1. Kor. 13, 2 — die Gabe, den Menschen sonst Verborgenes und Unerkennbares zu schauen und zu enthüllen. Wir müssen uns schon so umständlich ausdrücken, wenn wir exakt wiedergeben wollen, was in diesem einen Wort enthalten ist (cf. auch 1. Kor. 13, 8 u. 9, wo mit dem *προφητεύειν* das *γινώσκειν* verbunden ist)[1]. 1. Kor. 14, 6 und 22 im Gegensatz zur Zungenrede gebraucht, bedeutet es die prophetische Rede. Sie gehört mit „*γνῶσις*" und „*διδαχή*" als etwas Verständliches zusammen. 1. Thess. 5, 20 dürfen wir *προφητεία* wohl einfach mit „Weissagung" übersetzen. Entgegen dem Gebrauch der Profangräzität und der LXX hat der Apostel eine neue Bedeutung für *προφητεία*, die weiter ist als die engere „Weissagung"; denn die prophetische (d. h. erweckliche und zu Herzen gehende) Rede ist nicht immer Weissagung. Das ergibt sich aus 1. Kor. 14, 24 ff. Prophetisch

[1] *γινώσκειν* ist hier nicht das gewöhnliche rationale Erkennen, sondern das Erfassen des sonst Unerfaßbaren, also hat es den Sinn unseres „Schauen" und bezieht sich auf die Schau göttlicher Offenbarung.

ist diese Rede nicht, weil sie Zukünftiges deutet, sondern „*τὰ κρυπτά*“ im Herzen des Hörers enthüllt. 1. Tim. 1, 18 u. 4, 14 bedeutet *προφητεία* die prophetische (d. h. von Gott eingegebene und somit autoritative) Weisung, auf Grund deren Timotheus sein Gemeindeamt erhalten hat. Diese Auffassung von Propheten und Prophetie vertritt auch 2. Petr. 1, 20 f. Wenn man also nicht das deutsche „weissagen und Weissagung“ in der Schwebe halten und doppelsinnig gebrauchen will, wie das griechische *προφητεία*, dann muß man in der Übersetzung Unterschiede zu machen versuchen, zwischen einer Weissagung im Sinne von Zukunftsdeutung und einem prophetischen Entscheid oder einer prophetischen Belehrung, die deshalb den Namen *προφητεία* trägt, weil sie pneumatisch gewirkt ist.

Was nun den Begriff des *προφήτης* angeht, so findet er sich im N. T. in literarischem Sinne — und nur diese Bedeutung soll hier noch behandelt werden — angewendet auf die Schriften der alttestamentlichen Propheten. Im sog. Schriftbeweis wird entweder für eine Meinung ein Prophetenwort als Beleg beigebracht oder in einem Gegenwartsereignis die Erfüllung eines alten Schriftwortes gesehen. Der Gedanke der Erfüllung tritt in charakteristischer Weise bei Matth. zutage. An die Verkündigung des Engels 1, 22 fügt der erste Evangelist Jes. 7, 14 an mit den einleitenden Worten: *Τοῦτο δὲ ὅλον γέγονεν, ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν ὑπὸ κυρίου διὰ τοῦ προφήτου . .* Diese Formel zeigt in ihrer Ausführlichkeit das Verhältnis von *κύριος* und *προφ.* (ebenso 2, 15). Gott ist der Redende, der Prophet ist sein Sprachrohr. Auch bei Ausfall des „*ὑπὸ κυρίου*“ (2, 17. 23; 4, 14; 8, 17 u. a.) ist an dem *διά* doch stets zu erkennen, daß der Prophet eine vermittelnde Rolle spielt. Nur 26, 56 ist die Formel angewendet „*ἵνα πληρωθῶσιν αἱ γραφαὶ τῶν προφητῶν*“ und der literarische Charakter der Prophetie dadurch hervorgehoben. Bezeichnend ist das Bestreben des Mt., möglichst viele Einzelheiten aus Jesu Leben als Erfüllung alter Weissagungen zu betrachten. Dabei geht er über die anderen Evangelisten weit hinaus, wenn er 1, 23 für die Jungfrauengeburt, 4, 14 für Jesu Niederlassung in Kapernaum, 13, 35 für seine Art in Gleichnissen zu reden, 21, 4 für den Einzug in Jerusalem und 27, 9 für den Kauf des Blutackers Prophetenworte zu Hilfe ruft. Für ihn scheint das A. T. lediglich Weissagungen zu enthalten, die sich in Jesus erfüllen. Ähnlich bei Johannes: Daß die Juden trotz der *σημεῖα* Jesu nicht glauben, geschieht „*ἵνα ὁ λόγος Ἡσαΐου τοῦ προφήτου πληρωθῇ* 12, 38. Des Judas Verrat erfolgt, weil sich die Schrift erfüllen muß (13, 18). Vgl. weiter 15, 25; 17, 12; 19, 24; 28, 36, wo meistens die Formel begegnet „*ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ*“, auch bei Prophetenzitaten. Der 4. Evangelist betont gar nicht mehr

die Persönlichkeiten der alttestamentlichen Propheten und nennt sie selten bei Namen. Dieser Unterschied gegenüber Mt. findet sich auch bei Paulus. Zweimal behauptet er, Gott habe das Evangelium voraus angekündigt *διὰ τῶν προφητῶν αὐτοῦ ἐν γραφαῖς ἁγίαις* (Rö. 1, 2; Rm. 3, 21). Dieser Zusatz mit „*ἐν*“ läßt schon vermuten, daß auch für Paulus die Propheten nur noch „Schrift“ sind, und diese Annahme wird bestätigt durch seine Zitationsformeln. *καθὼς γέγραπται* (Rö. 3, 10; 8, 36; 9, 33; 11, 26; 15, 9ff.; 15, 21; 1. Kor. 1, 31; 2, 9; 2. Kor. 8, 15; 9, 9). *γέγραπται γάρ* Rö. 14, 11; 1. Kor. 1, 19; 3, 19; 10, 7; Gal. 3, 10; 4, 27. Man sieht, der Apostel zitiert ganz unpersönlich. Nur zwei Fälle machen eine Ausnahme Rö. 9, 25 *ὡς καὶ ἐν τῷ Ὡσηὲ λέγει* und 9, 29 *καθὼς προείρηκεν Ἡσαΐας*. Hier nennt er zwei Propheten jedoch ohne den Titel *προφήτης*. Gal. 3, 8 endlich (cf. 4, 30) personifiziert er die Schrift. Nun sind ja die Zitate zum Teil Konglomerate, die auf verschiedene alttestamentliche Autoren zurückgehen, zum Teil stammen sie aus nichtprophetischen Schriften, aber in den anderen Fällen ist es doch bemerkenswert, daß für den Apostel die Persönlichkeiten der Propheten hinter der Schrift ganz zurücktreten und er den Prophetentitel für die Männer des A. T. nirgends gebraucht. In der Apg. treffen wir den Schriftbeweis gleichfalls an. Das Pfingstwunder hat Joel geweissagt (2, 16). Jesu Auferstehung kündete David, der zum Propheten gemacht wird (2, 25. 30f.). Jesu Leiden ist Erfüllung alles dessen *ἃ προκατήγγειλεν* (Gott) *διὰ στόματος πάντων τ. προφητῶν* (3, 18), vgl. weiter 3, 22. 24. Nach Vers 24 beginnen die Propheten bei Samuel. Es ist eine captatio benevolentiae zugleich und eine Schlußfolgerung, wenn die Hörer 3, 25 als „*υἱοὶ τῶν προφητῶν*“ zur Bekehrung aufgefordert werden. In den Tagen der Erfüllung sollen sie denen, die das Erfüllte weissagten, Ehre machen. Diese Rede ist durchaus judenchristlich (vgl. Tob. 4, 12 *διότι υἱοὶ προφητῶν ἐσμεν* o. S. 146). Daneben finden Prophetenworte Verwendung als Beweise für eine Behauptung. Z. B. 7, 48 dafür, daß Gott nicht im Tempel wohnt, 7, 42 für den Sterndienst des israelitischen Volkes, 10, 43 für die Sündenvergebung, 15, 15 für Israels Erwählung vor allen Völkern. Die Propheten werden hier als Autoritäten angerufen für die Geschichte und Gegenwart des eigenen Volkes und es ist nur folgerichtig, wenn Tit. 1, 12 für die Charakterisierung der Kreter ein „*ἴδιος αὐτῶν προφήτης*“ zitiert wird, wodurch das Argument an Beweiskraft gewinnt. Daß die Propheten auch literarische Größen sind, ersieht man aus Luk. 4, 17; Apg. 7, 42 (*βίβλος τ. προφητῶν* = 12 Prophetenbuch) und 8, 28ff. Auffallend ist die an mehreren Stellen vorkommende Anklage, daß die Juden die Propheten (bzw. Jesus und die Propheten) getötet hätten, so daß jene

gleichsam als vorchristliche Märtyrer erscheinen und als Vorbilder empfohlen werden. Mat. 5, 12 = Luk. 6, 23; Apg. 7, 52; 1. Thess. 2, 15; Jak. 5, 10. Dieser Vorwurf der Verfolgung zieht sich von Nehemia 9, 26 und Threni 2, 20; 4, 16 durch spätere Schriften des A. T. (2. Chron. 36, 14 ff. u. a.; Daniel 9, 6. 10; Baruch 1, 21 u. a.) und pflanzt sich mit fast denselben stereotypen Worten durchs N. T. fort. Wir sehen aus diesen Angaben zur Genüge, wie Jesus und die ersten Christen in den Schriftpropheten leben. Sie bilden eine wichtige Grundlage für die Apologetik und Polemik der ersten Missionare. Mit dem Erfüllungsbeweis macht man sie zu Sehern der fernsten Zukunft, eine Entwicklung, die sich seit den nachexilischen Schriften schon anbahnte. Am prägnantesten formuliert ist diese Auffassung Apg. 7, 52. *προφῆται = προκαταγγείλαντες περὶ τ. ἐλεύσεως τ. δικαίου* und 1. Petr. 1, 10 *προφῆται = οἱ περὶ τῆς εἰς ὑμᾶς χάριτος προφητεύσαντες*. Wir brechen mit dieser Skizze zunächst ab, um sie wieder aufzunehmen, wenn die weitere Entwicklung der nachapostolischen Zeit zu behandeln ist.

§ 2. Johannes und Jesus als Propheten

Der Unterschied der Kindheitsgeschichten bei Matth. und Luk. besteht nicht nur in der Darbietung verschiedener Stoffe und den daraus folgenden sachlichen Differenzen, auch nicht nur darin, daß Lk. die Johannesgeschichten mit den Jesusgeschichten verknüpft hat, sondern es zeigt sich ein Unterschied in der Auffassung von der Offenbarung. Bei Mt. ist der Offenbarungsmittler ein Engel, der durchweg im Traum mit Joseph verkehrt (*ἄγγελος κατ' ὄναρ*) und ihm, nicht der Maria göttliche Weisungen erteilt (1, 20. 24 *κατ' ὄναρ*, *ὕπνος* also Offenbarungstraum (2, 13. 19. 22). Joseph steht durchaus im Vordergrund des Interesses. Auch die *μάγοι*, die die Geburt des Kindleins aus den Sternen ersehen haben, empfangen einen göttlichen Befehl im Traum (2, 12). Den Ort der Geburt hingegen läßt Herodes durch „*γραμματεῖς*" erforschen (2, 4). Anders bei Lk. Die Engelerscheinung, welche Zacharias im Tempel hat, ist „*ὀπτασία*" (1, 22), so faßt das Volk die Begebenheit auf und der Leser soll diesen zunächst objektiv erzählten Vorgang ebenso deuten. Eine Vision dient hier an Stelle eines Traumes als Offenbarungsmittel. Daß eine solche bei der Verkündigung der Maria 1, 26 ff. vorliege, ist aus dem Text nicht ersichtlich. Maria die gehorsame „*δούλη κυρίου*" steht im wirksamen Gegensatz zu dem zweifelnden Zacharias, der ob seines Unglaubens gestraft wird. Er erscheint hernach (1, 67 ff.) als Prophet. Voll heiligen Geistes hält er eine Rede, welche am Schluß (1, 76 ff.) in

eine Weissagung ausläuft. Elisabeth ist „voll heiligen Geistes", als sie der Maria begegnet (1, 42) und spricht prophetische Worte. Vielleicht hat der Psalm 1, 46 ff. ursprünglich ihr zugehört. Bei der Darstellung des Jesuskindes im Tempel treten wieder zwei prophetische Gestalten auf. Simeon erhält zwar diesen Titel nicht, hat aber nach 2, 26 eine Weisung des heiligen Geistes erhalten. *πνεῦμα ἅγιον ἦν ἐπ' αὐτόν* 2, 25. Vom Geist getrieben, geht er auch in den Tempel, jener hat ihm natürlich gezeigt, daß jetzt die verheißende Stunde für ihn gekommen sei. Was er spricht, sind prophetische Worte, die den Eltern ein „*θαυμάζειν*" abnötigen. Hanna tritt demgegenüber zurück, heißt aber ausdrücklich „*προφῆτις*" (2, 36). Überblickt man beide Darstellungen im ganzen, so ergibt sich: An Stelle eines gelehrten Schriftbeweises, statt der *μάγοι*, die in den Sternen und der „*γραμματεῖς*", die in den Schriften forschen, hat Lk. die Geburt des Christuskindes mit lebendigen Pneumatikern und Propheten umgeben. Das Eintreten des vom „*πνεῦμα ἅγιον*" Gezeugten in die Welt zeitigt pneumatische Wirkungen in seiner Umgebung. Was bedarf es eines Schriftbeweises, wenn lebendige Propheten reden, denen allerdings geschickt Kompositionen von Schriftworten in den Mund gelegt werden? Die Auswirkungen des „*πνεῦμα ἅγιον*", welche Lukas von Apg. 2 an nicht müde wird zu betonen, hat er hier in die allerersten Anfänge des Christentums zurückdatiert. Doch wichtiger sind uns die beiden Gestalten selbst, die im Mittelpunkt dieser Geschichten stehen. Lk. 1, 14—17 wird die Aufgabe des verheißenen Johanneskindes klar bestimmt. Als Nasiräer und Pneumatiker, der mit Eliaskraft und Eliasgeist ausgestattet ist, soll Johannes viele seines Volkes zu Gott führen. Diese seine Sendung ist durchaus eine prophetische. Daß er bloß Wegbereiter für einen anderen sei, davon verlautet hier nichts. Sein Wandel „*ἐνώπιον κυρίου*" ist ein solcher vor Gott (*κύριος* wie in LXX auf Gott bezogen). Der Hinweis auf Elia könnte, wenn man an die eschatologischen Vorstellungen denkt, indirekt die Meinung enthalten, daß Johannes nur eine vorbereitende Aufgabe habe, doch ist es möglich, daß der Eifer für Gottes Sache, wie ihn Elia auch hatte, zu diesem Vergleich geführt hat. Daß Joh. als „Prophet" in seiner Lebensweise und Kleidung an uralte Tradition anknüpfte, ist gut bezeugt (Mk. 1, 6 u. Par., cf. Matth. 11, 18 f.). Der Mann im „Prophetenmantel" erinnerte deutlich an Elia, und Jesus macht Matth. 11, 14 die Konzession, daß man in jenem den erwarteten Elias sehen solle. Es ist schwer zu sagen, ob die gleiche Vorstellung in Lk. 1, 14 ff. schon hereinspielt. Eine deutliche Wendung ist nun aber 1, 76 festzustellen, wo Zach. seinem Sohn, den er „*προφήτης ὑψίστου*" nennt, die Rolle eines Wegbereiters zuweist.

Das „*προ πορεύεσθαι ἐνώπιον κυρίου*“ und das folgende „*ἑτοιμάσαι ὁδοὺς αὐτοῦ*“ kann sich nicht mehr auf Gott als den „*κύριος*“ beziehen, sondern auf den Messias. Sollte in 1, 14 ff. eine gesonderte Johannestradition vorliegen, welche von einer Unterordnung unter den Messias noch nicht weiß? Es ist ferner nicht zu übersehen, daß Johannes „*προφήτης ὑψίστου*“ Jesus dagegen „*υἱὸς ὑψίστου*“ heißt (1, 32), dem der Thron Davids verheißen wird. Mit einem leidenden Messias rechnet diese Stelle noch nicht. 1, 43 heißt Maria „*μήτηρ τοῦ κυρίου*“, und man sieht, daß in dieser Geschichte der *κύριος*-Titel verschieden bezogen ist, auf Gott und den Messias. Jedenfalls ist Joh. in der lukanischen Vorgeschichte als *προφήτης* aufgefaßt, und dazu stimmt auch, wenn 3, 2 seine öffentliche Tätigkeit mit den Worten eingeleitet wird: „*ἐγένετο ῥῆμα θεοῦ ἐπὶ Ἰωάνην*“, eine Formel, die wir schon aus LXX von der prophetischen Verkündigung kennen. Daß das Volk in die Wüste gegangen sei, weil es in Joh. einen Propheten sah, ist eine von Jesus erwogene Möglichkeit (Mt. 11, 9). Er bezeichnet ihn in diesem Zusammenhang als „Größten der Weibgeborenen“ der „*περισσότερον προφήτου*“ sei (Mt. 11, 9 u. 11). Die Lesart A. D. im Paralleltext Lk. 7, 26 „*ὅτι οὐδεὶς μείζων ἐν γεννητοῖς γυναικῶν προφήτης Ἰωάνου τοῦ βαπτιστοῦ*“ ist eigentümlich. Vielleicht ist der Täufer hier aus apologetischen Gründen zum größten Propheten degradiert, um seinen Abstand vom „*Χριστός*“ zu wahren, aber das folgende Maleachizitat bestimmt seine Stellung eindeutig genug. Seine Größe beruht darin, daß er in der Reihe der Vorläufer der unmittelbarste ist, der „*ἄγγελος πρὸ προσώπου*“, bis zu dem hin, *πάντες οἱ προφ. καὶ ὁ νόμος ἐπροφήτευσαν* (Mt. 11, 13). Das „*ἕως Ἰωάνου*“ ist schwer zu deuten. Gehört der Täufer dem A. T. und seiner vorbereitenden Prophetie an, oder steht er jenseits dieser Linie neben dem Messias? Diese Frage bleibe einstweilen offen. Nach Mt. 14, 5 zögerte Herodes, Johannes den Prozeß zu machen, aus Furcht vor dem Volke, das ihn für einen Propheten hielt. Dieselbe Meinung bietet den jüdischen Oberen eine Schwierigkeit, Jesu Frage nach dem Wert der Johannestaufe zu beantworten (Mk. 11, 32; Mt. 11, 26; Lk. 20, 7). Einstimmig bezeugen die drei Synoptiker damit, daß das Volk in Joh. einen Propheten sah, und seine Taufe für göttlich und wertvoll hielt. Er hat bei Mt. fast durchgehends den Beinamen *ὁ βαπτιστής* (Mt. 3, 1; 14, 2; 16, 14; 17, 13, ferner Mk. 8, 28; Lk. 9, 19; Mk. 1, 4 *ὁ βαπτίζων*). Ob man Joh. als Elias, als *ἄγγελος πρὸ προσώπου* oder „*μέγιστος ἐν γεννητοῖς*“ auffaßte, das war nach dem jeweiligen Standort des Beurteilers verschieden, und wir wollen uns auf eine Diskussion über den Wert dieser verschiedenen Bezeichnungen nicht einlassen. Es genügt die Feststellung, daß das Volk in Joh. einen Propheten

sah und sein starker Anhang die Oberen zu gewissen Rücksichten nötigte.

Ein anderes Bild ergibt sich aus dem 4. Evangelium. Dort wird dem Joh. nicht nnr der Titel „*ὁ βαπτιστής*“ entzogen, sondern er muß gleich zu Anfang (Joh. 1, 20ff.) bestimmt erklären, daß er weder der Messias noch Elias noch der Prophet sei. Er ist nichts weiter als eine ganz schlichte „*φωνὴ βοῶντος*“ und nur ein Zeuge für einen Größeren. Aus der Frage des Volkes ergibt sich indessen, daß „*ὁ προφήτης*“ eine bestimmte eschatologische Gestalt ist, die man erwartet. Dieses Prädikat kann Joh. nicht erhalten, weil es Jesus zukommt. Er genügt auch nicht den Anforderungen, die man an den Propheten stellen muß (10, 41). Er heißt „*ἄνθρωπος ἀπεσταλμένος παρὰ θεοῦ*“ (1, 6). Ist das eine Umschreibung dafür, daß Joh., wenn auch nicht „*ὁ προφήτης*“, so doch ein *προφήτης* ist? Immerhin vermeidet es der 4. Evangelist, dem Täufer den Prophetentitel zuzusprechen. Was er unter „*ὁ προφήτης*“ versteht, ob eine Anknüpfung an Dt. 18, 5 vorliegt, oder dieser Begriff hellenistisch zu deuten ist, das kann erst entschieden werden, wenn wir seine Auffassung von Jesus ganz überblicken.

Was dem Volk an Jesus auffällt, ist nach Mk. 1, 21ff. ein Doppeltes: Seine „*ἐξουσία*“ in der Lehre, die ihn weit über die Schriftgelehrten erhebt, und seine Macht über die unsauberen Geister. (Beides zusammengefaßt in dem Ausdruck „*διδαχὴ καινὴ κατ' ἐξουσίαν*“.) Nach Mk. 6, 1ff. setzen seine „*σοφία*“ und „*δυνάμεις*“ das Volk in Erstaunen. Wenn Jesus dann am Schluß sagt: „*οὐκ ἔστιν προφήτης ἄτιμος εἰ μὴ ἐν τῇ πατρίδι αὐτοῦ*“, so kann das ein Sprichwort sein, in dem „*προφήτης*“ die abgeblaßte Bedeutung hat „öffentlicher Vertreter oder Anwalt einer Sache“ (cf. o. S. 52, Nr. 7). Im Rückblick auf Vers 2 ist eine andere Deutung möglich. Mag einer *προφήτης* werden, d. h. „*σοφία*“ und „*δυνάμεις*“ haben, bei denen, die ihn kennen, findet er keinen Anklang. Die Verse 5 u. 6 gehören dann dazu, und die ganze Geschichte bildet eine Einheit vom Begriff des *προφήτης* her, worin die Pointe der Geschichte liegt. Es ergibt sich die Gleichung *προφήτης* = *ἀνὴρ σοφὸς καὶ δυνατός*. Lk. 4, 16ff. hat diesen Gedanken weiter ausgesponnen. Daß Jesus sich als Prophet einführen will, ergibt sich Vers 18 aus dem Jesajazitat, das für Lk. bezeichnend und sicher nicht ohne Absicht gewählt, mit den Worten beginnt: *πνεῦμα κυρίου ἐπ' ἐμέ*. Die „*πατρίς*“ wird erweitert und auf ganz Israel bezogen. Dadurch wird es möglich, die These in Vers 24 durch geschichtliche Beispiele aus dem Leben Elias zu erhärten. Jesus fühlt sich in derselben Lage wie sein großer Vorgänger und will Prophet sein. Auch Joh. hat dieses Wort aufbe-

halten (4, 44). Es ist auffällig, daß die Bezeichnung „Prophet" für Jesus in einer Reihe von Sonderstücken vorkommt. Nach Lk. 13, 33 fühlt sich Jesus als Prophet, der in Jerusalem Prophetenschicksal erleiden muß. Er ist danach nicht Messias, der ein lang gehütetes Geheimnis, das er auf Grund höheren Wissens besitzt, seinen überraschten Jüngern preisgibt, sondern zieht nur einen Schluß aus geschichtlicher Erfahrung. Aus 24, 19—21 empfinden wir noch die gedrückte Stimmung der enttäuschten Jünger vor der Auferstehung Jesu. Man hat in ihm einen „*ἀνὴρ προφήτης δυνατὸς ἐν ἔργῳ καὶ λόγῳ*" gesehen, von dem man glaubte, er sei „*ὁ μέλλων λυτροῦσθαι τὸν Ἰσραήλ*". Diese Definition erinnert an Mk. 6. Sein Wirken als machtvoller Prophet hatte mindestens in einem weiteren Jüngerkreis (die von seinem Messiasanspruch nichts wußten?) die Hoffnung genährt, daß er Messias und Retter seines Volkes sein würde, aber diese Hoffnung ist enttäuscht. Er hat versagt, wie so viele Propheten versagt haben (vgl. o. S. 161 ff.). Wenn ihnen Jesus Vers 25 ff. das Leiden des Messias erst aus der Schrift beweisen muß, so geht daraus hervor, daß diese Leute noch ganz in der jüdischen Messiashoffnung befangen waren. Die Vorstellung, daß ein großer Prophet zum Messias geeignet sei, hat Mt. in seiner Darstellung c. 21, 11. 46 eingeschoben. In den Parallelberichten stehen diese Verse nicht. 21, 1—10 schildert Jesu Einzug als Davids Sohn und Messias. Die Notiz Vers 11 nimmt sich dann seltsam aus, wenn die mitziehende Volksmenge den Einwohnern Jerusalems erklärt „*οὗτός ἐστιν ὁ προφήτης Ἰησοῦς ὁ ἀπὸ Ναζαρέθ.*" Der Vers gehört „S." an. Nach Meinung des Schriftstellers schließen sich *προφήτης* und „*υἱὸς Δανείδ*" nicht aus. Ein Eingreifen der Behörden ist nach 21, 46 wieder unmöglich, aus Furcht vor den „*ὄχλοι*" „*ἐπεὶ εἰς προφήτην αὐτὸν εἶχον*". Mt. vertritt hier dieselbe Auffassung wie die Emmausjünger. Der Prophet wird zum politischen Messias rein diesseitiger Art. Ein indirektes Zeugnis lesen wir Lk. 7, 39. Daß Jesus die Sünderin als solche nicht erkennt, beweist dem Pharisäer, daß er kein „*προφήτης*" sein kann. Der muß solche „*γνῶσις*" besitzen. Ein positives Gegenstück zu Lk. 7, 39 lesen wir Joh. 4, 19. Dort schließt die Samariterin aus Jesu übernatürlichem Wissen „*θεωρῶ, ὅτι προφήτης εἶ σύ*". Zur lukanischen Sonderüberlieferung gehört auch die Apg. 3, 22 vertretene Deutung, daß Jesus der von Moses geweissagte Prophet sei (vgl. die Charakteristik Apg. 2, 22). In der nur von Lk. berichteten Erweckung des Jünglings zu Nain bekennt die Menge (7, 16) „*προφήτης ἠγέρθη ἐν ἡμῖν*". Daß das Volk zum Teil in Jesus einen Propheten erblickt hat, ersehen wir aus Mk. 6, 15 (Lk. 9, 9 in der Fassung, einer der alten Propheten sei in ihm wieder aufgestanden). Wenn

man darüber diskutiert, ob Jesus „Messias", „Elias" oder „Prophet" sei, so liegt darin der literarische Niederschlag einer richtigen Erinnerung vor. Mag der κύριος-Titel auf hellenistischem Boden entstanden sein oder nicht, mag das Messiasgeheimnis eine Erfindung des Mk. oder eine Vorsichtsmaßnahme Jesu sein, das alles kann an dem Tatbestand nichts ändern, daß Jesus sich selbst in die Reihe der Propheten gestellt hat (Lk. 4. 13, 33; Mk. 6, 4) und im Volk als Prophet betrachtet wurde (Lk. 24, 21. 9, 9; Mt. 21, 11. 46). Der Weg vom machtvollen Propheten zum Messias braucht dabei nur kurz zu sein, und es spricht für getreue geschichtliche Überlieferung, wenn die auf Jesus gesetzte Hoffnung sich im Rahmen der nationalen Erwartung hielt. Auch die Wundertaten konnten diesen Eindruck nur bestärken. Wir hören ja von den Pseudopropheten bei Josephus, daß sie ihre Sendung durch „σημεῖα" dokumentieren wollten. Formgeschichtlich betrachtet liegt die Sache so, daß in einer bestimmten Traditionsschicht der synoptischen Überlieferung Jesus nicht als Gottessohn und Messias, sondern als „προφήτης" betrachtet wird. Dieser Titel steht in Sonderstücken bei Lk. und Mt. hauptsächlich und spielt heute im Rahmen des Ganzen eine geringe Rolle. Diese Stücke als das Urgestein der Tradition zu betrachten, mit dem Hinweis, daß sich ein „προφήτης" eher zum „υἱὸς θεοῦ" und Messias entwickelt, als daß ein solcher umgekehrt zum „Propheten" degradiert würde, hieße das ganze Messiasproblem aufrollen. Das kann aber in diesem Zusammenhang nicht geschehen.

Ein anderes Bild ergibt sich aus dem 4. Evangelium. Während sich nach den Berichten der Synoptiker (Mk. 6, 32—44; 8, 1—10 und Par.) die Menge bei der wunderbaren Speisung jedes Urteils enthält, muß sie Joh. 6, 14 in echt johanneischer Terminologie Jesus als „den Propheten" erkennen (οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ προφήτης ὁ ἐρχόμενος εἰς τὸν κόσμον). Aus diesem Satz geht klar hervor, daß Joh. in diesem Begriff keine nationalen Schranken mehr empfindet. Das Urteil der Samariterin 4, 19 wird 4, 42 dahin ausgelegt, daß Jesus „σωτὴρ τοῦ κόσμου" sei. Wenn der Schriftsteller im Anfang eine Episode eingearbeitet hat und in ihr vielleicht der Prophetenbegriff beschränkte Bedeutung hatte, so läßt die Gesamterzählung, wie sie uns heute vorliegt, nur die Deutung zu, daß Jesus wie in 6, 14 „ὁ προφήτης τοῦ κόσμου" ist. Interessant ist auch die breit ausgesponnene Erzählung von der Blindenheilung in c. 9. Der Geheilte ist nach 9, 18 der Meinung, daß sein Wohltäter προφήτης sei. Die Juden (οἱ Ἰουδαῖοι) können sich zu dieser Auffassung nicht bekennen, die weitere Debatte spitzt sich 9, 28 auf den Gegensatz zu, daß sie sich als „μαθηταί" des Moses fühlen, jenen aber als „μαθητής" Jesu

schmähen. Das Bekenntnis des Geheilten in 9, 31, welches bezeichnenderweise mit einem „οἴδαμεν“ beginnt, ist für die Gegner unwiderleglich. Sie wissen sich nicht anders zu helfen als ihn davonzujagen. Gewiß hat der Evangelist hier eine Wundergeschichte verarbeitet, aber was wir jetzt lesen, ist in Wahrheit eine Schilderung des Kampfes zwischen den „μαθηταί“ Jesu und den „Jüngern des Moses“. Die Geschichte spiegelt eine Missionserfahrung wieder, daß die Juden so schwer zu bekehren sind, zeigt aber doch, daß der μαθητής Jesu, der seinen Herrn als „den Propheten“ verteidigt, seinen Mann steht und nicht zu widerlegen ist. Ähnliche Erfahrungen spiegelt der Bericht 7, 40ff. wieder. Ein Teil der Volksmenge ist bereit, in Jesus den Propheten zu sehen, ein anderer erblickt in ihm den Messias. Dagegen macht eine 3. Gruppe geltend, daß Jesu Herkunftsort dem widerspreche. 7, 52 wie 1, 45 kommt die Meinung der „echten“ Israeliter zum Ausdruck — und sie kennen ihre heilige Schrift —, daß der Messias nicht aus Galiläa kommen kann. Es läßt sich die Vermutung nicht von der Hand weisen, daß Joh., wie er den Täufer als Konkurrenten beseitigt, so den Nathanael und die Samariterin als Repräsentanten einer älteren Vorstellung von Propheten durch Jesu „γνῶσις“ überwunden werden läßt. Ein Teil des „ὄχλος“ sträubt sich nicht dagegen, ihn als solchen anzuerkennen, aber gerade die Juden (οἱ Ἰουδαῖοι) als die Schriftgelehrten bleiben die unbelehrbaren Gegner. Das „σκάνδαλον τοῦ σταυροῦ“, welches einem Paulus soviel zu schaffen macht, bildet hier kein Hindernis für Jesu Messiasanspruch, wohl aber seine Herkunft aus Galiläa. Dieses Kapitel ist deshalb so schwer zu deuten, weil es einerseits eine urchristliche Missionserfahrung wiedergibt, andererseits aber diesen Kampf in die Zeit vor Jesu Kreuzigung und Auferstehung verlegt. Bezieht man Joh. 7, 52 auf 7, 40 zurück, dann sollen προφήτης und „ὁ προφήτης“ dasselbe bedeuten für Johannes. Und das ist richtig; denn Joh. kennt gar keinen anderen Propheten als Jesus. Welchen Gegner aber die Juden gegen Jesus (bzw. die christlichen Missionare) ausgespielt haben, das ist nicht nur aus 9, 29, sondern auch aus einigen polemischen Andeutungen erkennbar. Die Frage 6, 30 „τί οὖν ποιεῖς σὺ σημεῖον, ἵνα ἴδωμεν καὶ πιστεύωμέν σοι“, wird dahin beantwortet, daß nicht Mose ein „σημεῖον“ tat, sondern Gott das wunderbare Brot schenkte. Wer dieses aß, mußte trotzdem sterben, wer hingegen „das Brot des Lebens“ ißt, welches Jesus zu bieten hat, wird nicht sterben (6, 48ff.). Man beachte, daß dieses Brot „ὑπὲρ τῆς κόσμου ζωῆς“ (6, 51) gilt, also über die Grenzen des Judentums hinaus wirkt. Des Moses Aufgabe hat darin bestanden, von Jesus zu schreiben (5, 45f.). Jener gab nur „νόμος“, Jesus brachte hin-

gegen „χάρις“ und „ἀλήθεια“ (1, 17). Jetzt verstehen wir den Gegensatz von „μαθηταὶ Μωυσέως“ und „μαθηταὶ Ἰησοῦ“ in 9, 28 ff. ganz. Für die Juden ist Moses „der Prophet“ (vgl. Philo), die Christen müssen in ihm den Propheten einer begrenzten Gemeinschaft mit ebenso beschränkter Offenbarung sehen.

Wir kommen nun zur Frage nach dem Verhältnis von Johannes und Jesus[1]. Wenn der 4. Evangelist dem Täufer den Prophetentitel geflissentlich vorenthält, ihn zu einem bloßen Zeugen macht und auf Jesus als Lamm Gottes verweisen läßt, wenn nach seiner Darstellung der Täufer neidlos den Erfolg Jesu sieht, so drückt sich darin das Bestreben aus, Jesus über Joh. zu stellen und die Berechtigung dazu von diesem ausdrücklich bescheinigen zu lassen. Das ist ebenso ungeschichtlich, wie die „Adaption“ in den Synoptikern, die den Täufer zum „ἄγγελος πρὸ προσώπου“ und zur „φωνὴ βοῶντος“ für Jesus macht. Es wird richtig sein, daß Jesus von Joh. getauft worden ist, aber diese Taufe war unmöglich ein Zeichen für den Täufer, sondern stellt für den Getauften die Prophetenweihe dar, die in Gestalt einer Vision vor sich ging. So muß man urteilen, wenn man diese Erzählung nicht ganz als literarisches Kunstprodukt verwirft. Daß Joh. sich als Vorläufer des Gottesreiches und des kommenden Messias betrachtete, wird stimmen, aber Mt. 11, 2 ff. zeigt, daß er diese Erwartung nicht mit Gewißheit auf die Person Jesu bezogen hat. Wie Joh. auf den Gedanken kam, in Jesus den Messias zu sehen, sagt der Text in den Worten „ἀκούσας τὰ ἔργα τοῦ Χριστοῦ“. Das Volksurteil „προφήτης ἠγέρθη ἐν ἡμῖν“ ist an sein Ohr gedrungen, und nun will er Sicherheit haben. Die Wundertaten Jesu veranlaßten nach Joh. 10, 41 manche Jünger des Täufers, zu den Christen überzugehen. Diese „σημεῖα“, in denen Jesus Joh. überlegen war, werden den gefangenen Täufer veranlaßt haben zu seiner Frage. Er hat den Ausgang der Dinge nicht mehr erlebt. Trotz aller Tendenz wird der 4. Evangelist damit Recht haben, daß nach dem Tode der beiden Meister eine Rivalität zwischen ihren Jüngern bestanden hat. Wenn hingegen der Täufer in Jesus den Messias erkannt und noch zu Lebzeiten seine Jünger auf ihn verwiesen hätte, dann würde die weitere Existenz eines Johanneskreises gar keinen Sinn mehr gehabt haben und die feste Konsolidierung zu einer Sekte wäre unverständlich. Dafür sind aber geschichtliche Spuren vorhanden. Nicht nur, daß die Gebets- und Fastenpraxis des Täuferkreises auf die christliche Gemeinde eingewirkt hat (Mk. 2, 18 ff. u. Lk. 5, 33) — ganz zu schweigen von

[1] Für Einzelheiten verweise ich auf: M. Dibelius: Die urchr. Überlieferung von Joh. d. T. Göttg. 1911 und W. Bauer: Joh. komm. 2. Aufl. 1925. Exkurs S. 14 f. Dort reiches Quellenmaterial und neuere Literatur.

der Übernahme des Taufritus, — haben wir Apg. 19, 1—7 in Ephesus Halbchristen vor uns, die nur die Johannestaufe kennen. Apollos wird mit dieser Gruppe in Zusammenhang gebracht (Apg. 18, 24 ff.), Mt. 11, 2—5 u. Lk. 7, 18—23 erweisen das Vorhandensein eines festen Jüngerkreises. Nach Lk. 3, 15 und Apg. 13, 25 hat das Volk an Johannes als Messias gedacht. Clem. Rec. I 60 lesen wir: et ecce unus ex discipulis Joannis adfirmabat Christum Joann. fuisse et non Jesum. Daß die Synoptiker Johannes unbedenklich einen Propheten nennen, haben wir oben dargetan und auch gezeigt, daß der Weg vom Propheten zum Messias in den Augen des Volkes nicht allzu weit war. Sind das im ganzen Berichte von christlicher Seite, so enthüllt uns die neuere Forschung in der Literatur der Mandäer in steigendem Maße die heiligen Schriften einer Täufersekte, die mit Joh. zusammenhängt und uns in die Lage versetzt, auch die andere Partei zu hören. Nun ist ja die Niederschrift dieser mandäischen Literatur in der heutigen Fassung sehr spät erfolgt, zum großen Teil in der Zeit des Islam, aber es liegen ältere Quellen zugrunde. Trotzdem eine Untersuchung über die verschiedenen Traditionsschichten dieser Kultschriften von fachmännischer Seite noch nicht vorliegt, soll mit einiger Vorsicht hier in Frage kommendes Material verwertet werden. Nach dem Johannesbuch (ed. Lidzbarski S. 78, 3; 80, 12. 26; 82, 6) sah man in Joh. den Propheten und himmlischen Gesandten. Im Rechten Ginza II Stück 1, 151—154 lesen wir, daß Joh. der wahre Prophet ist, den Manda d Haije in die Lichtwelt entrücken wird, nachdem er ihn „aus dem Körper geholt" hat. Diese Himmelsreise wird V 190—196 ausführlich beschrieben. Joh., der den Manda d Haije getauft hat, steigt mit diesem auf durch verschiedene Stationen zum Ort des Lichts und wird am Ende als „siegreicher Mann" gepriesen. Nach II 154 „wird die Welt nach Jochana in Lüge dastehen, der Rhomäer Christus wird die Völker spalten". Man lese 146—150, 152—156 die gehässige Schilderung Christi und seiner Anhänger, um den Gegensatz deutlich zu empfinden. Es klingt wie eine Quittung auf Joh. 10, 41, wenn es in 149 von Jesus heißt: „Er nimmt unter den Juden welche durch Zauberei und Täuschung gefangen und zeigt ihnen Wunderwerke und Erscheinungen". Nach 152 hat Jesus von Joh. die Weisheit und die Taufe empfangen, aber er verdreht beides und predigt Frevel und Trug. In späteren Traditionsschichten, die deutlich babylonische Einflüsse verraten, ist Jesus einer der 7 Planeten, in denen sich die großen Verführer verkörpern. Aus diesen Proben geht wohl zur Genüge hervor, daß diese Kreise in Joh. den Propheten, in Jesus einen der großen Verführer gesehen haben. Der 4. Evangelist ist mit seinen Gegnern weit milder verfahren als jene.

Überblicken wir die bisherige Darstellung, so ergibt sich für die Deutung des Prophetenbegriffs folgendes: Nach gewissen Berichten der Synoptiker hat das Volk sowohl in Jesus als in Joh. Propheten gesehen, von beiden geglaubt, daß sie der Messias sein könnten. Diese Vorstellung liegt im Rahmen der jüdischen Zukunftshoffnung. Die *σημεῖα* oder *τέρατα* Jesu sind nichts Fremdes, sondern gehören durchaus zur Vorstellung vom Messias. Eine andere Frage ist, was Jesus darunter verstanden hat, wenn er sich selbst einen Propheten nannte. Wenn wir im griechischen Text von „*ἐξουσία*" lesen, so könnte das auf hellenistischen Prophetentyp deuten, und die Tatsache, daß wir diese Berichte in griechischer Sprache lesen, kann uns zu der Vermutung führen, daß damit eine Begriffsverschiebung erfolgt ist[1]. Nach Lk. 13, 33 hat sich Jesus aber nicht als Messias, sondern als Prophet im Sinne der alttestamentlichen gefühlt. Sollte seine Eigenart darin bestanden haben, daß er sich für den letzten Propheten vor dem Kommen des Gottesreiches gehalten hat? Wie sich diese Auffassung mit dem Messiasbewußtsein und seinen Aussagen vor Gericht verträgt, ist eine andere Frage.

Beim Evg. Joh. hat der Begriff des *προφήτης* ganz anderen Klang. Von messianischen Erwartungen ist keine Rede mehr, der Titel kann auch anderen nicht mehr zugebilligt werden. Als „*ὁ προφήτης*" duldet Jesus keinen neben sich, darum wird

1. Moses „der Prophet" zu dem, der über Jesus geschrieben hat (vgl. Apg. 3, 22).

2. Johannes „der Prophet" zum bloßen Zeugen. Damit ist der Begriff noch nicht vollständig gedeutet. Wir müssen darauf zurückkommen, wenn wir die hellenistischen Prophetentypen betrachtet haben.

§ 3. Propheten und Pseudopropheten im Urchristentum

Es gibt in den Evangelien des Matthäus und Lukas einige Stellen, die darauf hinzudeuten scheinen, daß Jesus selbst Propheten entsandt hat. Mt. 5, 12 preist er die Seinen um der Verfolgung willen selig. „*οὕτως γὰρ ἐδίωξαν τοὺς προφήτας τοὺς πρὸ ὑμῶν.*" Diese Worte lassen sich natürlicherweise nur so verstehen, daß die Jünger Nachfolger der alten Propheten sind. 10, 41 beweist diese Auffassung des 1. Evangelisten ganz klar, gehört aber der Sonderquelle an. Lk. liest — in der Parallele zu Mt. 5, 12 — in 6, 26 *κατὰ αὐτὰ γὰρ ἐποίουν τοῖς προφήταις οἱ πατέρες αὐτῶν* (!), womit er offensichtlich die Juden meint und sie samt ihren Propheten deutlich von den Jüngern ab-

[1] R. Reitzenstein, Hellen. Mysterienreligionen [2] 1920. S. 101. 125.

grenzt. Der Mt. 5, 13—16 angeschlossene Spruchkomplex bezieht sich auf die Pflichten der Jünger als Propheten. Von diesen 4 Sprüchen stehen aber 2 bei den anderen Evangelisten in ganz anderem Zusammenhang, 2 sind Sondergut des Mt., so daß diese Deutung als sein Werk anzusprechen ist. Ähnlich liegt die Sache Mt. 23, 34. Jesus will „*προφῆται, σοφοί* und *γραμματεῖς*" entsenden, die das Schicksal der alten Propheten erleiden werden; denn als echte Söhne ihrer Väter werden die Pharisäer und Schriftgelehrten mit seinen Boten genau so verfahren, wie die Vorfahren mit Gottes Propheten. Ganz abgesehen davon, ob Sacharja ben Berechja 23, 35 „örtlich" (2. Chr. 24, 20 f.) oder „zeitlich" (68 p. Chr. kurz vor Jerusalems Zerstörung) der letzte Prophet ist, liest Lk. 11, 49 f. diese Worte mit futurischen Verbalformen als Weissagung der „*σοφία*". Sie sind in Jesu Munde ein Zitat, das seine Meinung von den Pharisäern als Prophetenmördern bestätigen soll. Die „*προφῆται καὶ ἀπόστολοι*" bei Lk. entspringen urchristlicher Vorstellung, Mt. hat mit seiner Dreiteilung die ursprünglichere Lesart, aber Lk. hat das Zitat erhalten, und so zeigt sich auch hier des Mt. Bestreben, Jesu Jünger zu Propheten zu machen.

Die Mk. 13, 22 und Mt. 24, 11. 24 geweissagten „*ψευδόχριστοι*" und *ψευδοπροφῆται*, welche durch „*σημεῖα*" und „*τέρατα*" verführen wollen, sind nicht christliche Propheten[1]. Lk. 21, 20 ff, hat diese apokalyptische Rede nach Jerusalems Fall entsprechend umgestaltet. Die Pseudopropheten gleichen jenen Gestalten, die wir bei Josephus antrafen. Wenn diese Apokalypse eine von den Christen übernommene ist, dann muß dies vor 70 geschehen sein, als solche Propheten noch auftraten und das Volk beunruhigten, hernach hätte es wenig Zweck gehabt. Für Joh. z. B. sind solche Nöte gar nicht mehr vorhanden. Weisen diese Worte in die Zeit vor die Zerstörung Jerusalems, dann zeigen sie, wie Juden und Christen in der Beurteilung solcher Leute einig waren. Wie weit solche Mahnungen auf Jesus selbst zurückgehen können, ist bei der eigentümlichen Tradition solcher Apokalypsen, die je nach Bedarf aktuell gestaltet werden, schwer zu sagen. Hat sich Jesus als Messias oder auch nur als letzter Prophet der Endzeit gefühlt, so mußten schon für ihn alle Nachfolger falsche Propheten sein. Daß er wie ein Micha und Jeremia aus der Lage seines Volkes auf ein neues, großes Unheil schloß, ist durchaus möglich. Mt. hat endlich zwei Spruchgruppen aus Q (Lk. 6, 43—46; 13, 26. 27), welche ganz allgemein von falschen Anhängern, die sich selbst täuschen, reden, in 7, 15—23 zu einer Warnung vor falschen Propheten ausgestaltet. Es sind Wundertäter und Exorzisten, die Jesu Namen

[1] Die Zusammenstellung lehrt, daß „Messias" u. „Prophet" keine Gegensätze sind.

mißbrauchen und Erfolge gehabt haben. Aber sie sind die falschen Propheten, weil sie Jesu Namen selbstsüchtig gebrauchen, während die Jünger (5, 12 u. 10, 41) die wahren Propheten sind. Man fühlt sich erinnert an jene ägyptischen Zauberer, die sich keinen wirkungskräftigen Namen entgehen ließen, oder an Simon Magus, der nach Apg. 8 zum Schein Christ wurde, um bei der Gelegenheit die Kraft des heiligen Geistes zu erwerben, die ihm Gewinn bringend sein soll. Hier liegt eine urchristliche Gemeindeerfahrung zugrunde. Zweifellos haben sich früh minderwertige Elemente aus selbstsüchtigen Motiven in die christlichen Gemeinschaften hineingedrängt. Wir werden diesen Kampf gegen falsche Propheten weiter verfolgen.

Es fehlt im N. T. nicht an besonders bezeichneten Personen, die mit prophetischen Gaben ausgestattet sind. Agabus ist ein Prophet, einer von mehreren, die nach Apg. 11, 27 ff. von Jerusalem nach Antiochien kommen. Er weissagt eine Hungersnot (*ἐσήμαινεν διὰ τοῦ πνεύματος λιμόν*), die nach Jahren auch eingetreten ist. Nach Apg. 21, 10 deutet er in einem symbolischen Akt die bevorstehende Verhaftung des Paulus an. Agabus hat die Gabe des Hellsehens, wie sie Josephus gewissen Essenern zuschreibt. Die symbolische Handlung, die an einen Achia oder Zedekia erinnert, weist darauf hin, daß er zum jüdischen, nicht zum hellenistischen Prophetentyp gehört. Er scheint auch in Jerusalem ansässig zu sein, wie sich aus den beiden genannten Stellen indirekt schließen läßt. In Cäsarea wohnt der Evangelist Philippus, welcher 4 Töchter hat „*παρθένοι προφητεύουσαι*“ (Apg. 21, 9). Sie werden gleichfalls seherisch begabt gewesen sein. Einen anderen Typ stellen die Gemeindepropheten dar. Nach Apg. 13, 1 ff. gab es in Antiochien „*προφῆται* und *διδάσκαλοι*“. Wenn durch einen von ihnen, der nicht namentlich genannt wird, der heilige Geist die Entsendung des Barnabas und Saulus zur Missionsreise befiehlt, so liegt eine autoritative Entscheidung vor, die Gott durch einen Propheten trifft. Daß auch sonst Gemeindeämter auf Grund einer prophetischen Kundgebung verliehen werden, entnehmen wir aus 1. Tim. 1, 18; 4, 14. Die Propheten gehören zu den „*ἡγούμενοι*“ (Apg. 15, 22) und werden mit besonderen Aufgaben betraut, weil sie über die Gabe erwecklicher und tröstlicher Rede verfügen (Judas und Silas 15, 32). Eine besondere Art der Prophetie, die ekstatische, ist in Korinth aufgetreten und gibt dem Apostel Paulus Veranlassung zu einer längeren Auseinandersetzung (1. Kor. 12 u. 14). Was berichtet Paulus? Er nennt 12, 8 ff. als Geistesgaben: 1. *λόγος σοφίας*, 2. *λόγος γνώσεως*, 3. *πίστις*, 4. *χαρίσματα ἰαμάτων*, 5. *ἐνεργήματα δυνάμεων*, 6. *προφητεία*, 7. *διακρίσεις πνευμάτων*, 8. *γένη γλωσσῶν*, 9. *ἑρμηνεία γλωσσῶν*. Man darf Nr. 1—2, 3—5, 6—7, 8—9

zusammenordnen. Zur *προφητεία* gehört die „*διάκρισις πνευμάτων*", d. h. die Gabe, echte und falsche Propheten zu unterscheiden. Daneben werden besonders genannt die *γένη γλωσσῶν* und *ἑρμηνεία γλωσσῶν*. Schon in dieser Aufzählung wird ein Unterschied gemacht zwischen „Zungenrede" und „prophetischer Rede" und dieser 14, 1—5 genauer auseinandergesetzt. Die prophetische Rede ist völlig klar und ohne Deutung verständlich, sie kann darum der Gemeinde zur Erbauung dienen (14, 3 *οἰκοδομή, παράκλησις, παραμυθία*). Merkwürdig berührt in Vers 6 die Unterscheidung von „*ἀποκάλυψις, γνῶσις, προφητεία, διδαχή*"; denn die *προφητεία* ist *ἀποκάλυψις* (14, 26. 29f.) und beruht auf höherer „*γνῶσις*" (14, 25). Wenn Prophetie und Glossolalie nebeneinander genannt werden — beide gehören auch zu den Geistesgaben — so spricht das für eine Verwandtschaft. Es ist möglich, daß die begeisternde prophetische Rede in Zungenrede überging, aber ebenso fest steht, daß es gesonderte Begabungen gewesen sind. Der Prophet ist Hellseher oder „*διορῶν*" (14, 25 *τὰ κρυπτὰ τῆς καρδίας φανερὰ γίνεται*). Er weiß und sieht mehr als die anderen. Daß er trotzdem hinter den Aposteln rangiert (12, 28. 29), erklärt sich daraus, daß die Apostel neben ihrer besonderen Stellung als Führer der Gemeinden, welche sie gegründet haben, selbstverständlich über prophetische Gaben verfügen. Z. B. 1. Kor. 14, 18. Paulus hat mehr in Zungen geredet als alle anderen. Er empfängt auch prophetische Offenbarung (z. B. Gal. 1, 12; 2, 1). Die Visionen des Petrus und Paulus in der Apg. sowie die Wundertaten zeigen ja zur Genüge, daß die Apostel über eine ganze Reihe von „*χαρίσματα*" verfügen (z. B. *λόγος σοφίας* u. *γνώσεως, χαρίσματα ἰαμάτων* und *δυνάμεων, προφητεία* usw.). Die Glossolalie ist zwar geeignet den Ungläubigen als „*σημεῖον*" zu erscheinen (14, 22), ist aber ihrem Wesen nach eine bloß Gott verständliche Rede, welche ohne besondere Auslegung für die Gemeinde ohne Nutzen ist (14, 2. 13). Daher wird ihr die Prophetie übergeordnet (14, 39). Der Prophet ist überdies in der Lage, sein Pneuma zu beherrschen (14, 32), was einem Glossolalen nicht möglich ist. Der Apostel Paulus hat mit Recht gegen die Zungenrede Bedenken erhoben und im Interesse der Ordnung in der Gemeinde die Ausübung dieser Gabe ohne gleichzeitige Ausdeutung verboten. Ekstasen dieser Art sind seltener und vorübergehender Natur. Wir hören auch aus anderen Gemeinden nichts davon, während die „*προφητεία*" weiter verbreitet war und großen praktischen Wert hatte. 1. Kor. 12, 28. 29 werden Apostel, Propheten und Lehrer hintereinander genannt. Daß eine strenge Abgrenzung in der Rangordnung bestanden hätte, ist kaum anzunehmen (cf. Apg. 13, 1 ff.). Nach Epheser 2, 20 und 3, 5 sind Apostel und Propheten

die Hauptstützen der Kirche als Pneumatiker, denen höhere Offenbarungen zuteil geworden sind. Trotz der reicheren Rangordnung in 4, 11 stehen beide an den ersten Stellen. Überblickt man diese Angaben im ganzen, so ergibt sich, daß die Propheten innerhalb der Gemeinden gewirkt haben, während die Apostel den Missionsdienst versahen.

Ein literarisches Beispiel für Prophetie ist das letzte Buch des N. T. Das prophetische Berufsbewußtsein des Verfassers tritt im Eingang und am Schluß sehr stark hervor (c. 1, 1—3 u. 22, 6. 9. 18f.)[1]. Der Weg der Offenbarung ist umständlich und durchläuft die Stadien *θεός, Ἰησοῦς Χριστός, ἄγγελος, προφήτης*. Das Buch will zwar „*ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ*" sein, doch stört der eingeschobene „*ἄγγελος*", und 19, 10 macht das unklare Verhältnis von Christus und dem Engel den Eindruck, daß hier durch Verarbeitung literarischen Materials (jüdische Apokalypse) eine Verwirrung entstanden ist. Im übrigen sind bei solchen Offenbarungsschriften, trotz ihres visionären Charakters, Engel als Mittler ja üblich (vgl. die alchimistischen Schriften, Poimandres, Hermas, Über die Verwandtschaft der beiden letzteren vgl. Reitzenstein's Poimandres). Wie sehr mit alttestamentlichen Vorstellungen gearbeitet wird lehrt die Bezeichnung der Propheten als „*δοῦλοι κυρίου*" (10, 7; 11, 18; 16, 6; 18, 20. 24). Ein einziges Mal werden Apostel genannt (18, 20), sonst erscheinen neben den Propheten die „*ἅγιοι*" als besonders erwähnenswert. Die urchristlichen Propheten, die als Seher Gottes Mysterien enthüllen sollen im Sinne zukünftiger Weissagung (*ἃ δεῖ γενέσθαι*), spielen neben den Märtyrern

[1] Wir hätten nicht nur in der Apc., sondern auch im vierten Evangelium ein literarisches Beispiel von Prophetie vor uns, wenn H. Sasse (Der Paraklat im Johannesevangelium (ZNTW 1925 S. 260—277) mit seiner Vermutung recht hätte, daß die von Jesus in Aussicht gestellte Botschaft des Parakleten nichts anderes sei als das 4. Evg., hinter der rätselhaften Gestalt des Parakleten sich aber eine prophetische Persönlichkeit verberge: der große unbekannte Christusprophet, auf den das Johevg. zurückgeht (275). Doch gibt S. am Schluß zu, daß das Rätsel der Entstehung des Johevg. damit nicht gelöst sei — folglich bleibt die Gestalt des Verf. auch weiterhin im Dunkel, trotzdem nach S. „aus geheimnisvoll andeutenden Worten in nebelhaften Umrissen die Gestalt eines Propheten heraustritt", der „eines der größten religiösen Genies gewesen sein muß". Die Andeutungen sind leider zu geheimnisvoll — besser sind wir in der Hinsicht mit der Apoc. dran (s. o.) — und darum muß S. im gleichen Moment zugeben: „Wir kennen seinen Namen und seine Persönlichkeit nicht". Bei der Art, wie der Verf. des 4. Evg. den Prophetentitel auf Jesus beschränkt, möchte ich bezweifeln, daß er ihn für seine Person hätte gelten lassen. Darauf kommt es für unsere Betrachtung aber an, ob jemand dieses Titels gewürdigt ist und ihn mit Bewußtsein geführt hat. Mag der unbekannte Verf. vom Johevg. prophetische Züge gehabt haben (S. spricht vom „Bewußtsein einer einzigartigen großen Sendung"), als *προφήτης* scheidet er für uns aus.

die wichtigste Rolle, während die bei Paulus noch den Vorrang behauptenden Apostel zurücktreten. Als einzige noch vorhandene Geistesträger nehmen die Propheten jetzt den ersten Platz ein. Ganz versteckt ist der Kampf gegen heidnische Kulte angedeutet. Die 2, 20 genannte Prophetin *Ἰεζάβελ* ist nach Schürer's Vermutung eine heidnische Orakelprophetin (E. Schürer, Die Prophetin Isabel in Thyatira. Theol. Abh. für C. v. Weizsaecker, Freiburg 1892, S. 39 ff.), und der „*ψευδοπροφήτης*" 13, 1 ff.; 16, 13 f.; 19, 20; 20, 10 als Antichrist bezieht sich auf die Verführung zum Kaiserkult. Aus den falschen Messiassen sind inzwischen Verführer zu einem anderen Bekenntnis geworden, wie auch aus 1. Joh. 4, 1 und 2. Petr. 2, 1 hervorgeht.

Für die weitere Entwicklung des urchristlichen Prophetenstandes kommen zwei Schriften in Betracht, die Didache und der Hirt des Hermas. Der Verfasser von 1. Clem., der 42, 1 die Reihe „*θεός, Χριστός, οἱ ἀπόστολοι*" bildet, sagt von Propheten nichts. In der Didache dagegen treten sie viel mehr hervor als die Apostel. Beide werden zwar, wie bei Paulus, nebeneinander genannt (11, 3), für ihre Behandlung ist ausdrücklich auf „das Evangelium" verwiesen, beide sind, sofern sie nach Geld oder guten Speisen verlangen und die Gastfreundschaft ausnutzen, als falsche Apostel oder Propheten verdächtig (11, 6. 12). In Kap. 11 und 13 tritt der Prophet jedoch sachlich ganz in den Vordergrund. Er erfreut sich außerordentlichen Ansehens, ihm gebührt als Pneumatiker das Vorrecht, beim Abendmahl ein freies Dankgebet zu sprechen (10, 7). Er unterliegt als „*λαλῶν ἐν πνεύματι*" nicht dem „*διακρίνειν*" (11, 7), weil das eine Sünde wider den heiligen Geist sein würde. Man sieht, wie sich die Zeiten gewandelt haben. Nach 1. Kor. 12, 10 ist die *διάκρισις πνευμάτων* selbst ein *χάρισμα*, nach 14, 29 sollen die Propheten bei ihrem Auftreten, d. h. doch als „*λαλοῦντες ἐν πνεύματι*" beurteilt werden. Hier ist bei schwindendem Enthusiasmus sein Ansehen gestiegen, und er ist vielleicht (neben dem Apostel) der letzte, aus dem das Pneuma noch spricht. Zwar wird 11, 8 zugestanden, daß nicht jeder, der aus dem Geist redet, Prophet sei, aber die Folgerung ist nicht diese, daß man das Pneuma anfechten müsse, sondern als Erkenntnismerkmal gilt die Lebensweise im unpneumatischen Zustande. *ἀπὸ οὖν τῶν τρόπων γνωσθήσεται ὁ ψευδοπροφήτης καὶ ὁ προφήτης* (11, 8). Diese „*τρόποι κυρίου*" verlangen Übereinstimmung von Lehre und persönlichem Leben (11, 10), Askese im Genuß und wahrscheinlich Ehelosigkeit oder doch geschlechtliche Enthaltsamkeit (11, 9. 11). Im Hintergrund steht die Erfahrung, daß die Prophetie persönlich und sachlich (Gefährdung der Didache 11, 1. 2) eigennützig mißbraucht worden ist. Die Art der

Begründung für den echten Propheten erinnert an Mt. 7, 16 ff. Der echte Prophet (*ἀληθινὸς προφήτης* 13, 1) genießt in der Gemeinde große Vorzüge. Er bekommt vor den Armen Erstlingsgaben (13, 3), fehlt ein Prophet, so erhält sie nicht etwa der Apostel oder Lehrer, sondern die Armen der Gemeinde. Die Andeutung, daß der Prophet „*ἀρχιερεύς*“ sei, erinnert an Ägypten als Entstehungsort dieser Schrift, wie sich denn die Dotierungsverhältnisse auch daher erklären mögen. Neben die Propheten und Lehrer treten die „*ἐπίσκοποι*“ und die „*διάκονοι*“ (15, 1) als festgewählte Beamte. Wir befinden uns in einer Zeit des Übergangs. Die wandernden Propheten und Lehrer werden seltener, der feste Beamte tritt an ihre Stelle, desto höher ist seine Wertschätzung. Durch seine Geistesbegabung und seine Lebensweise, die der des Herrn entspricht, ragt er aus der Menge der Gläubigen heraus, von denen man nicht verlangt, daß sie das „ganze Joch des Herrn“ tragen (6, 2). Auch hier werden im Gegensatz zu den wandernden Missionaren die Propheten, (welche ja mit festen Einkünften rechnen können), die geistlichen und erbaulichen Redner der Gemeinden gewesen sein (vgl. A. v. Harnack: Die Lehre der 12 Apostel 1884, S. 119 ff. und „Die Mission und Ausbreitung des Christentums“ [4] 1923, Bd. 1, S. 332 ff., bes. S. 344 f. und 362 ff.).

Das 11. Kapitel der Mandata des Hermas ist insofern interessant, als wir hier ein Winkelprophetentum antreffen, das mit heidnischer Orakelprophetie verwandt ist[1]. Diesen „*ψευδοπροφήτης*“ suchen nicht die im Glauben Gefestigten, wohl aber die Zweifler auf (11, 2 *οἱ δίψυχοι ὡς ἐπὶ μάντιν* (vel *μάγον?*) *ἔρχονται καὶ ἐπερωτῶσιν αὐτὸν τί ἄρα ἔσται αὐτοῖς*). Unwillkürlich benützt der Verfasser die Termini des heidnischen Orakelbetriebes, wenn er das Befragen des *ψευδοπρ.* als *μαντεύεσθαι ὡς καὶ τὰ ἔθνη* (§ 4) bezeichnet. Aber auch das „*προφητεύειν*“ hat hier den im N. T. vorhandenen Sinn der vom Geist gewirkten Rede verloren und bedeutet „wahrsagen“. Bei dem steigenden Ansehen der Orakel im 2. Jahrhundert — man denke an einen Mann wie Aelius Aristides —, wird es geschickte Christen gegeben haben, die sich selbst guten Lohn „*κατὰ γωνίαν*“ verdienten, ehe sie ihn den heidnischen Orakelstätten oder Wanderpropheten zufließen sahen. So gut wie heute ein „Christ“ zur Wahrsagerin geht, haben es damals die „*δίψυχοι*“ auch getan. Die hier geschilderten Winkelpropheten nützen nur die Wißbegierde der Christen aus (cf. 11, 2 *ἐπερωτῶσι τί ἄρα ἔσται αὐτοῖς*). Neben den reisenden Pseudopropheten, die Lukian in der Gestalt des Peregrinus verspottet hat, gab es Geschäfte machende Wahrsager. Da diese Winkelpropheten Christen sein wollen,

[1] M. Dibelius: Der Hirt des Hermas (Hdb. z. N. T. Erg.-Bd. IV. Tübg. 1923. S. 538 ff.).

so erhebt sich hier auch die Frage nach dem Unterschied zwischen echter und falscher Prophetie. Hermas gibt zunächst dasselbe Kennzeichen an wie Didache, das sittliche Verhalten (cf. § 8). Der echte Prophet weissagt nicht auf Befragen, er nimmt auch für Prophetie kein Geld (§ 12). Er treibt sich nicht im Winkel herum, sondern ist in der Gemeindeversammlung zu finden, wo ihn in der Gebetsgemeinschaft der Geist Gottes ergreifen kann. Würde der Pseudoprophet sich in diese Versammlung wagen, dann würde sein leerer Geist sofort entlarvt werden; denn das „*πνεῦμα ἅγιον*“ ist stärker als ein „*πνεῦμα ἐπίγειον*“. Das entscheidenste Kennzeichen ist aber dieses, daß der echte Pneumatiker aus seiner Prophetengabe keinen Beruf machen kann, weil er auf die Stunde der Offenbarung warten muß. Er kann nur reden „*καθὼς ὁ κύριος βούλεται*“ (§ 9). Damit ist der grundsätzliche Unterschied zwischen echter und falscher Prophetie so bestimmt, wie ihn ein Micha und Jeremia schon angegeben haben. Weiter spricht sich in dieser Auffassung das Bewußtsein aus, daß ein Charismatiker mit „*πνεῦμα ἅγιον*“ einen Schwätzer mit „*πνεῦμα κενόν*“ besiegen kann, wie es in Apg. 16, 16 ähnlich illustriert wird. Es ist aber nicht zu übersehen, daß die wahre Prophetie die Angelegenheit der Gemeinde ist und nicht privaten Zwecken dient. In der „*ἐκκλησία*“ kommt der Geist über den Propheten, hier verkündet er göttliche Offenbarung. „*προφητεύειν*“ nach christlicher Auffassung ist die gottbegeisterte Rede vor der Gemeinde, aber nicht eine privat erteilte Auskunft. Schon die Tatsache, daß das „*προφητεύειν*“ in der urchristlichen Gemeinde auf den heiligen Geist zurückgeführt wird, verhindert eine Einengung. Die Tat des Agabus ist darum kein *προφητεύειν*, sondern ein „*σημαίνειν*“. Wenn der pneumatische Prophet mit hellenistischen Typen Ähnlichkeit hat (cf. R. Reitzenstein: Hellenistische Mysterienreligionen S. 99—101), weil auch jene über höhere „*γνῶσις*“ verfügten und in den Herzen der Menschen zu lesen wußten, so möchte ich doch in Reitzenstein's Satz auf S. 100: „Auch Paulus kennt das *προφητεύειν* als festen Teil des Gemeindekultes“ das letzte Wort unterstreichen. So wie Paulus kennt es auch Hermas. Das *προφητεύειν* einzelner Zauberer, Heilande und Propheten ist keine Gemeindeangelegenheit. Die Wurzeln der christlichen Auffassung liegen, wie mir scheint, nicht im Hellenismus, sondern im A. T. Ich nenne 2. Chr. 20, 14: *ἐγένετο ἐπ' αὐτὸν πνεῦμα κυρίου ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ*. Die Auffassung, daß prophetische Offenbarung aus der Gemeinde heraus geschenkt wird und nicht einem Menschen mit höherer „*γνῶσις*“ allein, der sie anderen mitteilt, scheint mir für das Urchristentum charakteristisch; die Meinung, daß man auf Gottes Geist warten muß, entstammt dem A. T. Darum seit

Mt. 7, 15 ff. die Warnung vor allem technischen und selbstsüchtigen Prophetentum, welches Gottes Souveränität gefährdet (cf. o. S. 134 ferner Joh. 3, 8).

Abschnitt 2. Außerchristliche Prophetentypen

Je mehr man in der hellenistischen Literatur nach konkreten Typen sucht, die man als Propheten ansprechen kann, muß man gefaßt sein, diesen Titel zwar nicht zu entdecken, wohl aber eine Charakterisierung des Menschen, die ihn als diesem Typ zugehörig erweist. Eine rein vokabelmäßige Untersuchung würde hier zu nichts führen. Nun ist es ja richtig, was P. G. Wetter in seinem „Sohn Gottes" (Göttingen 1916) mancherorts ausführt, daß diese hellenistischen Gestalten ein Gemisch von Philosoph, Seher, Prediger und Arzt sind. Ihre Charakterisierung ist daher nicht leicht. Es entspricht der Zeit jenes Synkretismus, daß das Bild eines solchen Mannes nicht wie gehauen aus einem Block, sondern aus Mosaikstücken zusammengesetzt erscheint. Trotzdem soll der Versuch gemacht werden, die prophetische Seite dieser Leute hervorzuheben. Vielleicht fällt von hier einiges Licht auf die christliche Prophetie und sei es auch nur so, daß die großen Unterschiede deutlich hervortreten.

§ 1. Simon Magus[1]

Die Gestalt Simons begegnet uns zum erstenmal in der Apg. 8, 9—24. Er wird dort als ein *μαγεύων* eingeführt, der die Bevölkerung Samarias durch seine Taten in Erstaunen setzte. Nach Vers 10 haben ihm die Samariter alle angehangen und ihn als die große Gotteskraft gepriesen. Erst Philippus tat ihm durch seine Tätigkeit Abbruch, und Simon entschloß sich zur Bekehrung und Taufe, weil er seinerseits über die „„*σημεῖα*" und „*δυνάμεις*" des christlichen Missionars erstaunt war, der ihm noch überlegen schien. Daß Simon eine besondere Lehre verkündet habe, ist aus unserem Bericht nicht ersichtlich. Ihm kommt es hauptsächlich auf *σημεῖα* an, und allein deshalb begehrt er die „*ἐξουσία*", heiligen Geist durch Handauflegen zu vermitteln, um damit eine neue „*δύναμις*" zu erwerben und seinen Titel zu behaupten, den ihm nach Vers 10 das Volk beilegt. Seine Beziehungen zu den Christen können, wenn historisch, nur vorüber-

[1] H. Waitz: Simon Magus in der altchristlichen Literatur ZNW. 1904, S. 121 ff.; ders. in Henneckes Neut. Apokryphen 2. Aufl., 1924, S. 215 ff. — M. Lidzbarski: Neue Götter (Nachr. d. Ges. d. Wiss. z. Göttg. 1916, S. 86 ff.). — Th. Zahn: Apg. I 1919, S. 119 ff.

gehender Art gewesen sein. Da sich die christliche Quelle bemüht, die Apostel als Träger des Pneuma ihm überlegen darzustellen und auch den Simon selbst als furchtsam erscheinen läßt (Vers 24), so dürfen wir annehmen, daß sie trotz ihrer Parteinahme für die christliche Sache an der Tatsache, daß Simon in Samarien großen Anhang hatte, nichts ändern konnte; denn irgendwelche Anzeichen, als wollte sie seine Person vergrößern, um die Macht der Apostel noch gewaltiger erscheinen zu lassen, sind nicht vorhanden. Während sonst nach Missionspredigten die Zahl der Bekehrten in die Tausende geht, steht hier Vers 12 die nüchterne Notiz „*ἐβαπτίζοντο ἄνδρες τε καὶ γυναῖκες*“ ohne Zahlenangabe, und auch sonst hören wir von Samaria nichts. Justin bestätigt in seiner Apologie 26 § 1 ff. die Nachricht der Apg., wenn er § 3 schreibt „*καὶ σχεδὸν πάντες μὲν Σαμαρεῖς, ὀλίγοι δὲ καὶ ἐν ἄλλοις ἔθνεσιν ὡς τὸν πρῶτον θεὸν ἐκεῖνον ὁμολογοῦντες ἐκεῖνον καὶ προσκυνοῦσι*“. Zu Lebzeiten dieses Apologeten war also der Anhang des Simon noch groß. Er beschränkte sich freilich auf Samaria, denn die wenigen Anhänger außerhalb dieses Landes spielten keine Rolle. Justin würde sicher als christlicher Apologet anders geschrieben haben, wenn er gekonnt hätte. Als persönlichen Kenner der Verhältnisse Samariens war ihm das jedoch unmöglich. Daher ist mir Zahn's Ansicht unverständlich, daß Justins Angabe auf ungenauer Deutung des Berichts der Apg. und daraus folgender Übertreibung beruhe. Justin macht im Gegenteil aus dem „*πάντες*“ Apg. 8, 10 ein „*σχεδὸν πάντες*“ und kann von sich aus hinzufügen, daß es noch „*ὀλίγοι ἐν ἄλλοις ἔθνεσι*“ gäbe. Dieser Bericht macht durchaus den Eindruck der Wahrheit. Wenn Justin den Simon mit Semo sancus fälschlich zusammenbringt, so ist das eine Verwechslung oder beruht auf dem Bestreben, gleichartige Götter zu identifizieren. Die Angabe 26 § 2, daß Simon in Rom „*διὰ τῆς τῶν ἐνεργούντων δαιμόνων τέχνης δυνάμεις μαγικάς*“ vollbracht habe, bleibt davon unberührt. Die Gestalt der Helena hat neuerdings durch Lidzbarski eine Deutung erfahren. Er knüpft an die Mitteilung des Hippolyt (Ref. VI 20 cf. Iren. I 23, 4) an: *εἰκόνα τοῦ Σίμωνος ἔχουσι εἰς Διὸς μορφὴν καὶ τῆς Ἑλένης ἐν μορφῇ Ἀθηνᾶς, καὶ ταύτας προσκυνοῦσι, τὸν μὲν καλοῦντες κύριον, τὴν δὲ κυρίαν* und weist nach, daß zwei syrische Gottheiten Esem und Anat hier eingewirkt haben. Ersterer, der griechisch *Σείμιος, Σημέα* u. ä. heißt, wurde mit Zeus als „*πρῶτος θεός*“ identifiziert und steht in der Inschrift von Kefr Nebo als *Σείμιος* an der Spitze der *θεοὶ πατρῷοι*. Anat ist aber, wie die Bilinguis C. I. S. I 95 aus Cypern erweist, mit Athene identisch. L. kommt so zu dem Schluß, daß Anat = Athena älter ist als die Gleichsetzung mit Helena, deren Motive uns dunkel sind, zumal er von der gelehrten Ableitung

Helena = *Σελήνη* nicht viel hält. Welche Figur aus dem Mythus der Phönizier mit der Griechin identifiziert wurde, bleibt unsicher, es leuchtet jedoch ein, daß die dem Zeushaupt entsprungene Athena als „*πρώτη ἔννοια*“ besser paßt als Helena. Diese Verknüpfung des Simon mit einem Götterpaar bedeutet natürlich einen Schritt zur Mythisierung, die dem Historiker für die Bewertung der geschichtlichen Person wenig einträgt, vielmehr ein Urteil höchstens erschwert [1]. Die Gleichsetzung des Magiers mit einem phönizischen Gott einerseits, einem latinischen andererseits, zeigt deutlich das Bestreben jener synkretistischen Zeit, die Vielheit von Göttern zu vereinfachen und läßt indirekt einen Schluß auf die Bedeutung des Simon zu. Sein Schüler war Menander, der in Antiochien viele durch seine magischen Künste betrogen haben soll. Eusebius spricht K. G. III 26, 1—3, wo er Justin zitiert, auch von Menander. „*εἰς ἄκρον γοητείας οὐκ ἔλαττον τοῦ διδασκάλου προελθών . . . ἑαυτὸν μὲν ὡς ἄρα εἴη λέγων ὁ σωτήρ . . .*“ Niemand soll zur „*σωτηρία*“ gelangen ohne seine „*μαγικὴ ἐμπειρία*“ und sein „*βάπτισμα*“. Die Bindung an seine Person ist also eine starke. Eusebius sieht in ihm einen „*γόης*“, seine wie des Simon Magie ist eine „*διαβολικὴ ἐνέργεια*“. Von Act. 8 an begegnet uns also die Auffassung, daß solche Leute trotz ihrer hohen Ansprüche *μάγοι* und *γόητες* sind und damit für die Christen als dämonisch zu gelten haben (cf. Justin Ap. 56, 1. 2; Dial. 120, 6; Iren I 23, 5). Daß die Heiden geneigt sind, solchen Mann als „*θεός*“ zu verehren, ist kein Wunder. Man denke nur daran, wie es dem Paulus in Lystra erging. Auch Apollonius von Tyana muß wiederholt, wie wir noch sehen werden, das Prädikat „*θεός*“ von sich abwehren. Bis jetzt haben wir von einer Lehre des Simon noch nichts vernommen. Daher wird dieses Bild wirksam ergänzt durch eine Notiz bei Irenäus I 23, 3. Danach hat Simon das Zeugnis der alttestamentlichen Propheten beiseite gesetzt und die Gläubigen auf sich und Helena als Autorität verwiesen. Es sei dahingestellt, wieviel der alte Kirchenvater durch Eintragung christlicher Termini unwillkürlich an der Lehre Simons geändert hat. Wichtig ist auf alle Fälle, daß dieser sich selbst als „*σωτήρ*“ an die Stelle des A. T. mit seinen Vorschriften setzte. Eusebius nennt ihnen einen „*διδάσ-*

[1] Der Aufsatz von Waitz ist durch diese neueren Untersuchungen von Lidzbarski z. T. überholt. Doch weist W. mit Recht auf die Glaubwürdigkeit von Apg. 8 und Justin Ap. 26 wie auch die Bedeutung der pseudo-clem. Homilien hin, hinter deren romanhafter Schilderung konkrete Tatsachen liegen (Verbreitung und Ansehen der Simonianer, Aufenthalt des Magiers in Rom, Zusammenstoß mit Petrus, welcher nach Apg. 8 allerdings in Samarien erfolgt sein wird). Die allmähliche Mythisierung dieser Gestalt wird in diesem Aufsatz klar geschildert. Dort finden sich auch noch mehr Stellen aus Kirchenvätern, auf die wir verzichten können.

κάλος", und Menander, sein „μαθητής", will nach der oben zitierten Eusebiusstelle σωτήρ sein. Nach Apg. 8, 9ff. ist seine Beziehung zu den Christen wohl nur vorübergehend gewesen, und die Tatsache, daß Simon nur gegen das A. T. polemisiert und auf Jesus gar keinen Bezug nimmt, ist schwer zu deuten. Wir haben es auf jeden Fall mit zwei Heilandsgestalten zu tun, die ihre Person und ihre Lehre unter Ausschaltung anderer Autoritäten für die Gläubigen als verbindlich hinstellen. Die Tradition gestaltet dann weiter aus in der Richtung, daß sie die Simonianer zu christlichen Ketzern macht, die also immerhin zur christlichen Lehre Beziehung haben. Die Schreiben der Korinther an Paulus in den Paulusakten (Hennecke S. 207) nennen Simon und Kleobius als Verstörer des Glaubens, die unter anderem lehren, man dürfe sich nicht auf die Propheten berufen, Christus sei weder im Fleisch gekommen noch von Maria geboren. Darauf antwortet „Paulus", Gott habe, um Israel zu retten, einen Teil von Christi Geist in die Propheten gesandt, welche die wahre Gottesverehrung verkündeten. Als ihnen „der ungerechte Fürst" entgegen wirkte, der die Propheten tötete, sandte Gott den heiligen Geist in Maria, und gegen ihn vermag jener nichts auszurichten. Zwischen Christus und den Propheten besteht danach eine pneumatische Kontinuität, womit Simons Angriff auf das A. T. abgeschlagen wird. Welche Bedeutung Simon gehabt haben muß, ersehen wir auch aus Irenäus adv. haer. I 23, 1—3; II 1, 1; III 1, 1; IV 33, 3. Irgendwie ist er da als „Vater aller Ketzer" hingestellt, und Euseb. nennt ihn K. G. IV 23, 5 den Vater einer von sieben ketzerischen Sekten, von denen alle ψευδόχριστοι, ψευδοπροφῆται und ψευδαπόστολοι ausgehen. Einen breiten Raum nehmen die Schilderungen des Magiers Simon in dem Teil der pseudoclem. Homilien ein, den die neuere Forschung als Πράξεις Πέτρου bezeichnet (cf. Hennecke S. 215ff.). Nach II 22 stammt er aus Gitthae in Samarien (cf. Justin Ap. I 26). „ἐν Ἀλεξανδρείᾳ τῇ πρὸς Αἴγυπτον γεγονώς, ἑλληνικῇ παιδείᾳ πάνυ ἐξασκήσας ἑαυτὸν καὶ μαγείᾳ πολὺ δυνηθεὶς καὶ φρενωθεὶς θέλει νομιζεσθαι ἀνωτάτη τις εἶναι δύναμις καὶ αὐτοῦ τοῦ τὸν κόσμον κτίσαντος θεοῦ". Soweit stimmt die Schilderung mit bisherigen Quellen überein, dann heißt es aber ἐνίοτε δὲ καὶ χριστὸν ἑαυτὸν αἰνισσόμενος . . . ἀντὶ τοῦ ὄντος χριστοῦ ἡμῶν (!) ἑαυτὸν ἀναγορεύει. Das schreibt ein Mann um 200. Die ältesten Quellen wissen noch nichts davon, daß Simon sich als Χριστός gegen Jesus gestellt habe, sie sind allerdings sehr fragmentarisch. Wäre diese Notiz echt und historisch richtig, dann ginge daraus hervor, daß Simon außer der Ablehnung des A. T. auch Jesus als den Christus abgelehnt und sich selbst an dessen Stelle gesetzt habe. Die in allen Quellen wiederkehrende Bezeichnung als

„*ἀνωτάτη δύναμις*“ läßt ja auch keine Unterordnung unter Jesus Christus zu. Seine Anhänger könnten ihn aber auch zum *Χριστός* erklärt haben bei ihrem Kampf mit den Anhängern Jesu und die obige Notiz darin einen Rest guter Erinnerung bewahrt haben. Er verrichtet große Wundertaten (Hom. II 25. 32; Rec. II 47). Scheinbar von Petrus im Gespräch überwunden, bezeichnet er diesen als „Propheten des wahren Gottes“ (R. II 45), um ihn bald darauf als Sendling eines Magiers, „der sich nicht einmal selbst von der Kreuzesstrafe freimachen konnte“, zu verhöhnen. Am interessantesten in dieser *Πράξεις*-Literatur ist die Gegenüberstellung von Petrus und Simon. Jener hält sich selbst für nichts, sondern fordert (H. VII 8) „*ἡ δὲ ὑπ' αὐτοῦ ὁρισθεῖσα θρησκεία ἐστὶν αὕτη Τὸ μόνον αὐτὸν σέβειν καὶ τῷ τῆς ἀληθείας μόνῳ πιστεύειν προφήτῃ*“. Er tut auch Wunder, aber nicht durch Magie, sondern „*ἐκ μόνης εὐχῆς*“ (VII 12). Wie die Apg. mit Paulus in Rom endet, so endet dieser Roman mit Petrus in Rom, wo der Apostelfürst den Vater aller Ketzerei nach langen Irrfahrten und vergeblichen Disputen endgültig überwindet, und stellt so den Sieg des Christentums — verkörpert in Petrus — über die Ketzerei — verkörpert in Simon — dar, und dieser Sieg — welch passenderer Hintergrund wäre da zu finden? — wird in der Welt-Hauptstadt ein für allemal erfochten. So hat die Tradition sich sehr ausgiebig mit der Gestalt des Simon beschäftigt. Er war jedenfalls der erste, gefährlichste und vielleicht am nachhaltigsten wirkende Konkurrent des werdenden Christentums. Wenn die späteren Kirchenväter ihn einen *γόης* schelten (z. B. Hippolyt Ref. VI 7 *θεοποιῆσαι ἑαυτὸν ἐπεχείρησεν, ἄνθρωπος γόης*), so wird er für seine Anhänger *προφήτης* gewesen sein, zwei Begriffe, die immer von Freund und Feind gegensätzlich gebraucht werden. Die clementinische Literatur liegt uns in so durcheinander gearbeiteter Form vor, daß man mit Sicherheit die einzelnen Schichten nicht mehr sondern kann. In dem Kampf für Christus tritt aber eine so eigentümliche Betonung des Prophetenbegriffs hervor, daß man daraus indirekt auf die Inanspruchnahme dieses Titels für Simon Schlüsse ziehen darf. Das soll im folgenden noch gezeigt werden. Rec. 45 sagt Simon zu Petrus: Nunc enim vere rebus ipsis didici, quia dei veri propheta es, et ideo secreta hominum solus atque arcana cognoscis.

Ein Kennzeichen des Propheten ist danach sein höheres Wissen, er bringt „arcana“ ans Licht. Petrus wehrt diesen Titel ab: Testor enim coelum et terram, quia non prophetice dixi, quae dixi ... sed a quibusdam qui tunc ei socii fuerant in operibus suis, nunc autem conversi sunt ad fidem nostram, didici; cognita ergo, non praecognita locutus sum. Diese Stelle ist ebenso interessant für die Auffassung

von Propheten, wie für die Tatsache, daß dieses hohe Prädikat dem Petrus nicht zukommt. Weitere Belege in den griechischen Homilien (zitiert nach der Ausgabe von P. DE LAGARDE, Leipzig 1865). Im Briefe des Petrus an Jakobus sagt dieser: *τοῦτο δὲ οὐχ ὡς προφήτης ὢν ἐπίσταμαι* (Lag. S. 3, Z. 22). Und derselbe Petrus entgegnet dem Simon, dem er wegen seines mangelnden Wissens bestritten hat ein „*υἱὸς θεοῦ*" zu sein: *ὥστε ἐγὼ μὲν τὰς σὰς βουλὰς ἐξ ὧν αἰνίσσῃ ἐπίσταμαι, προφήτου ἀληθοῦς μαθητὴς ὤν, οὐ προφήτης* (*ιη* § 7 Lag. S. 171). Dieser Prophetentitel kommt Jesus allein zu und wird sehr häufig gebraucht. In der Vorrede an die Leser § 10/11 heißt Jesus *ὁ τῆς ἀληθείας προφήτης* (weitere Stellen *ι* § 3, *ια* § 19. 26, *ιβ* § 29, *ιζ* § 6), die Christen „*προφήτου ἀληθῶς ὄντες μαθεταί*". Diese Abstufung tritt uns in einer bemerkenswerten Stelle entgegen i § 4 (S. 101). Als der erste Adam in Sünde verfallen war, erbarmte sich Gott. „*ὅθεν ἐξ ὑπερβαλλούσης αὐτοῦ εὐσπλαγχνίας . . . τὸν αὑτοῦ ἔπεμψεν προφήτην. ὁ δὲ προφήτης ἡμᾶς πρὸς ὑμᾶς λέγειν ὑμῖν ἃ δεῖ φρονεῖν καὶ ποιεῖν ἐνετείλατο.*" Hier besteht ganz deutlich die Reihe: *θεός — ὁ προφήτης — προφήτου μαθηταί* (*ἀπόστολοι*). *ια* § 35, wo Petrus zugibt, daß Satan falsche Apostel, Lehrer und Propheten entsende „*ἐκ τῶν αὐτοῦ ὑπηκόων πρὸς ἀπάτην*", nennt er Jesus „*Ὁ ἀποστείλας ἡμᾶς κύριος ἡμῶν καὶ προφήτης*", den „Simon" dagegen „*προφάσει ἀληθείας . . . κηρύσσοντα, πλάνην δὲ ἐνσπείροντα*". Es gibt in den Homilien eine Schrift „vom wahren Propheten", die man herauszupräparieren versucht hat (cf. WAITZ b. Hennecke S. 156 ff.). Sie handelt vom Gesetz und seinem richtigen Verständnis. Uns kommt es hier nur auf markante Stellen an, die von Propheten handeln, für die Quellenscheidung im einzelnen sehe man bei HENNECKE nach. I 18—20 entwickelt Petrus dem Clemens „*τὴν τῶν ὄντων γνῶσιν*" in Gestalt einer Lehre vom *ἀληθὴς προφήτης*, dem *βοηθὸς ἀνήρ*, der die Seelen der vom Rauch des Irrtums benebelten Menschheit erleuchtet, damit sie den Weg des Heils erkennen. Was dieser Prophet sagt, muß man annehmen „*διὸ πρὸ πάντων τὸν ἀληθῆ προφήτην ζητεῖν δεῖ, ὅτι ἄνευ τούτου βέβαιόν τι προσεῖναι ἀνθρώποις ἀδύνατον*". Den engen Zusammenhang seiner Person mit dem Erwerb der *γνῶσις* enthüllt ein Satz wie II 5 *τῆς δὲ γνώσεως οὐκ ἄλλως τυχεῖν ἔστιν, ἐὰν μὴ πρότερόν τις τὸν τῆς ἀληθείας προφήτην ἐπιγνῷ*. Es gehört zum Wesen dieses Propheten, die Wahrheit zu reden. Damit ist er allen hellenischen Philosophen überlegen, welche in dem Bestreben, die Wahrheit zu suchen, zwischen Wahrem und Falschem hin und her schwanken, *οὐκ εἰδότες, ὅτι ὁ ἀλήθειαν ζητῶν παρὰ τῆς αὐτοῦ πλάνης αὐτὴν οὐ δύναται* (*β* § 7). *ὁ ταῦτα εἰπών*" dagegen (d. h. der wahre Prophet) *πρὸς τὸ ψεύσασθαι φύσιν οὐκ ἔχει* (§ 11 ebenda). Worin äußert sich

sein Prophetentum? Er ist schlechthin Alleswisser (β § 6) „*ὁ πάντοτε πάντα εἰδώς, τὰ μὲν γεγονότα ὡς ἐγένετο, τὰ δὲ γινόμενα ὡς γίνεται, τὰ δὲ ἐσόμενα ὡς ἔσται, ἀναμάρτητος, ἐλεήμων, μόνος τὴν ἀλήθειαν ὑφηγεῖσθαι πεπιστευμένος*". Daß er der wahre Prophet ist, kann jeder erkennen und Gott hat es so gefügt. „*ἐκ τῶν ἤδη γεγενημένων καὶ τὰ ἔσεσθαι πιστεύομέν οὐ μόνον ὡς γινώσκοντι ἀλλὰ καὶ προγινώσκοντι*" (§ 9. 10). Die Erfüllung bisheriger Weissagungen schafft ein Vertrauen auf noch ausstehende. Im übrigen gilt von der Wahrheitsfrage: *τὸ δὲ ἀληθές ἐστιν τὸ δοκοῦν τῷ προφήτῃ, οὐ τὸ ἑκάστῳ ἡδύ* (§ 8). Der Prophet ist insofern „*προφήτης τῆς ἀληθείας*" oder „*ἀληθὴς προφήτης*", als er seinem Wesen nach gar nicht lügen kann und, wie die Gläubigen an der Erfüllung seiner Weissagung leicht feststellen können, die Wahrheit redet. Man kann nicht behaupten, daß dieser Titel auf eine bestimmte Quellenschicht innerhalb dieses Werkes beschränkt wäre. In den Debatten des Petrus mit Simon Magus spielt er eine große Rolle, auch in dem Stück, das unter Simon vielleicht Paulus versteht (*ια* § 35 s. o.), begegnet uns dieser Prophet, und auch sonst werden Zitate aus den Evangelien eingeführt mit einem „*ὡς εἴρηκεν ἡμῖν ὁ τῆς ἀληθείας πρ.*", welche zeigen, daß Jesus wie ein 2. Moses eine Art neues Gesetz gegeben hat. Die Verwendung dieses Titels für Jesus, der andere wie „*κύριος, διδάσκαλος, Χριστός*" überragt, ist nicht an Quellenschichten gebunden. Ob gegen Simon Magus und seine hochtrabenden Ansprüche, ob gegen die Ketzerei eines Paulus oder gegen die falsche Gnosis griechischer Philosophen gekämpft wird, immer ist Jesus als „*ὁ τῆς ἀληθείας προφήτης*" die absolute Autorität. Wenn Petrus dem Simon Magus gegenüber Jesus geflissentlich als „den wahren Propheten hinstellt", so ergibt sich daraus, daß jener auf diesen Titel Anspruch gemacht haben muß. Danebenher läuft nun, um das im Zusammenhang am besten anschließend zu behandeln, eine geschichtliche und zugleich übergeschichtliche Spekulation über die verschiedenen Inkarnationen des ewigen Propheten, der den Geschöpfen den Namen gegeben hat und eine *προφῆτις* neben sich erhielt. Hier ist offensichtlich auf Adam oder den Urmenschen angespielt. Nach Rec. I 75 ist der wahre Prophet der nach Gottes Ebenbild geschaffene Christus, welcher seit Adam in verschiedenen Gestalten aufgetreten ist, nach I 33 ff. als „verus propheta" dem „astrologus Abraham" die Geheimnisse des Himmels entschleierte, dem Moses in Ägypten erschien und schließlich als Jesus Christus auf die Erde kam. Diese letzte Stelle, die im Propheten einen Mann sieht, welcher Himmelsdinge entschleiert, erinnert an die früher besprochenen alchimistischen Schriften [1].

[1] Daß Ägypten eine Rolle spielt, zeigt *α* § 5. Clemens, der nicht weiß, ob die

Die starke Betonung der *γνῶσις* und *ἀλήθεια* erinnert an das Joh.-Evangelium. Sicherlich laufen verschiedene Fäden zusammen, welche das Bild vom wahren Propheten weben, biblisch-alttestamentliche, hellenistisch-gnostische, an Philosophie wie an Geheimwissenschaften anknüpfende Vorstellungen. Sie alle dienen dem apologetischen Zweck zu erweisen, daß Christus allein der wahre Prophet Gottes ist, der von Ewigkeit her existierte, allein alles Wissen hat und seinem Wesen nach nicht lügen kann. Er ist damit als einziger Offenbarer Gottes der Prophet schlechthin. Der Kampf zwischen Jesus und Simon läßt sich rückblickend so formulieren: *κύριος* u. *προφήτης τῆς ἀληθείας* stehen gegen *ἄνθρωπος γόης* und *μάγος*.

§ 2. Markos

R. Reitzenstein (Poimandres S. 220 f.) und P. G. Wetter (Sohn Gottes S. 52) haben auf die Gestalt des Markos bei Irenäus I 13, 1—3 schon hingewiesen, R. hat besonders sein Prophetentum mit anderen Erscheinungen verglichen und in einen größeren Zusammenhang gestellt. Trotzdem ist eine Erörterung für uns nicht überflüssig, da wir den Stoff in etwas andere Beleuchtung rücken. Man muß versuchen, von der tendenziösen Beurteilung des Irenäus das auszusondern, was dem Markos eigentümlich bleibt, und dieser Versuch wird zeigen, daß hier bestimmte Ausdrücke, teils ehrend teils verächtlich gebraucht werden, wie wir das bei Simon schon fanden. Nach der ausführlichen Schilderung des Irenäus, welche Hippolyt (Elench. VI 39 ff.) und Epiphanius (Panar. Haer. 34) ziemlich genau ausschreiben, ist dieser Markos ein *μαγεύων*, der auf Frauen verhängnisvollen Einfluß hat, desgleichen seine *μαθηταί* (I 13, 6). Diese Geschichten interessieren uns hier nicht weiter. Daß M. nach des Irenäus Meinung ein *μάγος* ist, der vom Satan gesandt wurde, geht aus der Beschreibung deutlich hervor (§ 1—5). *ἐξαπάτησις, ἐξαπατᾶν, ἀπώλεια, μαγεία*, das sind die ein Werturteil enthaltenden Ausdrücke, deren sich der Kirchenvater bedient. Sein Gegner ist mit einem Wort ein „*πρόδρομος Ἀντιχρίστου*“, will aber selbst sicher Prophet sein; denn er hat „*δύναμις ἡ μείζιστη ἀπὸ τῶν ἀοράτων καὶ ἀκατονομάστων τόπων*“ und eine „*χάρις τοῦ προφητεύειν*“, an der er unter bestimmten Formeln und durch Zureden den Frauen einen Anteil vermittelt, so daß sie auch „prohezeien“, d. h. in prophetischer Begeisterung erbaulich reden können. Nach des Irenäus Meinung ist

Seele unsterblich ist und darüber keinen „*λόγος βέβαιος*“ findet, sagt: *εἰς Αἴγυπτον πορεύσομαι καὶ τοῖς τῶν ἀδύτων ἱεροφάνταις τε καὶ προφήταις φιλιωθήσομαι καὶ μάγον ζητήσας καὶ εὑρὼν, χρήμασι πολλοῖς πείσω, ὅπως ψηχῆς ἀναπομπήν . . . ποιήσῃ.*

es freilich leeres Geschwätz, Markos, der die Frauen in Wahrheit begehrt, rede ihnen vor, sie hätten die Gabe prophetischer Rede. Sicher hat er von „*προφητεύειν*“ gesprochen. Irenäus schreibt „*μαντεύεσθαι πρὸς τὰς ἰδίας ἐπιθυμίας*“ (§ 4); sowie er zu referieren aufhört und zu beurteilen anfängt, ist ihm dieser Ausdruck sichtlich unbequem. Deswegen hütet er sich auch, vom Pneuma zu reden, sondern meint (§ 3 Anf.) *Εἰκὸς δὲ αὐτὸν καὶ δαίμονα πάρεδρον ἔχειν, δι' οὗ αὐτός τε προφητεύειν δοκεῖ (!) καὶ ὅσας ἀξίας ἡγεῖται μετόχους τῆς χάριτος αὐτοῦ, προφητεύειν ποιεῖ.* Dieser Prophet hat sich unter den Frauen sicherlich geeignete und zur Suggestion disponierte ausgesucht, wenn man die erotischen Nebenabsichten als mögliche gehässige Entstellung zunächst einmal ausschaltet. Das Auffallende an diesem Typus ist, daß er seine Prophetengabe weiter an andere vermitteln kann, die er an seine Person irgendwie fesselt. Diese persönliche Bindung ist uns ja bei Simon auch schon entgegengetreten. Nun lobt Irenäus gewisse Frauen, welche sich nicht betören ließen „*ἀκριβῶς εἰδυῖαι, ὅτι προφητεύειν οὐχ ὑπὸ Μάρκου τοῦ μάγου ἐγγίνεται τοῖς ἀνθρώποις, ἀλλ' οἷς ἂν ὁ θεὸς ἄνωθεν ἐπιπέμψῃ τὴν χάριν αὐτοῦ, οὗτοι θεόσδοτον ἔχουσι τὴν προφητείαν*“. Wenn Reitzenstein dazu bemerkt, Irenäus habe „theoretisch nur gegen die Bestallung der Prophetinnen durch einen Menschen Einwände“ (Poim. 221), so ist dieser Ausdruck mißverständlich, er erschöpft mindestens den Tatbestand nicht ganz. Nicht diese Bestallung als solche ist anstößig — vermittelten nicht die Apostel auch das Pneuma durch Handauflegen? — sondern die absurde Vorstellung, daß jemand Prophetengabe verleihen könnte, und sei es auch nur durch Abgabe von wirklich vorhandener eigener *χάρις*. Prophetie kann nur Gott „*ἄνωθεν*“ senden und wann er will, sie ist stets „*θεόσδοτος*“. Deshalb ist dieser Einwand kein bloß theoretischer. Gottes Souveränität unterstünde menschlicher Willkür, wenn das möglich wäre. „*ὁ κελεύων μείζων τε καὶ κυριώτερος τοῦ προφητικοῦ πνεύματος, ἄνθρωπος ὤν.*“ Da es aber unmöglich ist, kann Irenäus — das ist die praktische Folge — bei Markos nur vom „*δαίμων πάρεδρος*“, aber nicht vom *πνεῦμα προφητικόν*, nur von „*μαντεύεσθαι κατὰ ἰδίας ἐπιθυμίας*“, aber nicht von „*προφητεύειν*“ und „*προφητεία*“ (quae est „*θεόσδοτος*“!) reden. Man mag also annehmen, daß Markos dieses Wort im Sinne enthusiastischer Rede verstanden und gebraucht hat, Irenäus kann es nicht, da er es für seine Kirche und seinen Gott vorbehalten muß. Diese sprachliche Unterscheidung von *προφητεύειν* und *μαντεύεσθαι* haben wir ja schon im N. T. angetroffen. Hier tut sich die Differenz heidnischen und christlichen Gebrauchs auf[1].

[1] Sieht man in dieser Szene eine Prophetenweihe, so unterscheidet sie sich von

§ 3. Apollonios von Tyana

Wenn wir uns nun der Gestalt des Apollonios zuwenden, so wird er in dem Werk des Philostrat zwar nie als *προφήτης* bezeichnet, gehört aber doch als Typus hierher[1]. Betrachten wir zunächst die Angaben der Biographie. Apollonios bezeichnet sich als Schüler des Pythagoras und führt eine entsprechend asketische Lebensweise (kein Fleischgenuß, kein Rauschtrank, keine Tierkleidung). Als Philosoph, der in die *εἱμαρμένη* und ihre Gesetze Einsicht hat, ist er ein gut Teil Stoiker, geht aber daneben bei den Weisen Babyloniens und Indiens in die Schule, wirkt als Sittenprediger, als Arzt und ist endlich, was uns hier besonders interessiert, „Seher". Dieses Sehertum beruht zum Teil auf Technik. Apollonios ist „*μάντις*" im alten Sinne, wenn er gewisse Omina deutet. Aus dem Eingeweide einer Löwin, welche 8 Junge bei sich hat, zieht er einen Schluß auf seinen Aufenthalt in Babylon (I 22), die Geburt eines Kindes mit 3 Köpfen deutet er auf die 3 Kaiser Galba, Otho und Vitellius (V 13), Traumorakel empfängt er (I 23) und weiß sie zu deuten. Erforderlich ist dazu Enthaltung vom Weingenuß; denn zum Empfang göttlicher Offenbarung wie zu ihrer Ausdeutung gehört eine klare Seele (II 37). Diese Mantik, zu der sich III 41 „*ἀστρικὴ μαντεία*" gesellt, macht die Menschen dem Apollo gleich und eine Orakelbefragung überflüssig. So wundern wir uns nicht, IV 1 zu lesen, daß der Apollo in Kolophon die Befrager an Apollonios verwiesen habe, als „*κοινωνὸν τῆς αὐτοῦ σοφίας καὶ ἀτεχνῶς σοφόν*". Er ist dem Orakelpropheten nicht nur an Weisheit ebenbürtig, sondern hat den Vorzug, sie „*ἀτεχνῶς*" verwenden zu können, ohne an einen Tempelbetrieb gebunden zu sein. Nach III 42. 44 ist diese *μαντική* in ihrer Vielseitigkeit „*ἐπιστήμη*" oder „*προγινώσκουσα σοφία*", und von da aus erscheint es verständlich, daß auch die Heilkunde als eine ihrer trefflichsten Gaben bezeichnet wird; denn durch diese *ἐπιστήμη*, die den Apollonios mehr sehen läßt als gewöhnliche Sterbliche, kann er Seuchen verhindern oder voraussehen. Er weissagt das Erdbeben von Smyrna u. a. (IV 6 *τοιαῦτα*

---

der im Poimandres dargestellten insofern, als dort eine Geburt aus Gott erfolgt, bei M. hingegen die Übertragung einer Kraft. Im Poim. ist der Gott selbst Prophet, und der Gründer der Gemeinde hinter ihm zurückgetreten.

[1] J. Göttsching: Apollonios von Tyana. Diss. Leipzig 1889. — Ed. Norden: Agnostos Theos 1913. — Ed. Meyer: Apoll. v. Tyana u. Philostrat (Hermes Bd. 52, 1917, S. 371—424). — J. Geffken: Religionsgeschichtliches in der Historia Augusta (Herm. Bd. 55, S. 279 ff.). — E. Hohl: Über den Ursprung der Hist. Aug. (ebenda S. 296 ff.). — Joh. Hempel: Untersuchungen zur Überlieferung von A. v. T. Stockholm u. Leipzig 1920.

ἐπεθείαζε προορῶν). Dem Oberpriester des Asklepios, der ihm als γόης die Teilnahme an den Mysterien verweigert, entgegnet er, sein Nachfolger werde ihn bald weihen „προγνώσει χρώμενος ἐς τὸν μετ' ἐκεῖνον ἱεροφάντην, ὃς μετὰ τέτταρα ἔτη τοῦ ἱεροῦ προύστη (IV 18). Im Gespräch mit dem Statthalter von Bithynien über Nero bewährt er sich als προγιγνώσκων (V 10). Er weiß, daß Nerva bald auf Domitian folgen wird als Kenner der μοῖρα und ἀνάγκη (VII 9. 10. 12), er reist nach Rom in klarer Voraussicht seines Prozesses (προεῖδε μὲν ὁ Τυανεὺς πάντα δαιμονίως τε καὶ ὥσπερ εἰώθει 7, 10). Eine Deutung dieser Sehergabe wird dahin gegeben, daß der Weise in den notwendigen Geschichtsverlauf Einsicht habe und deshalb wichtige Ereignisse voraus bestimmen könnte. Bei dem Verhör vor Tigellinus (IV 44) verweigert Ap. ein μαντεύεσθαι, da er kein μάντις sei. Als sich jener auf seine Neroweissagung bezieht (cf. IV 43), entgegnet Ap.: τοῦτο δὲ μὴ μαντικῇ προστίθει, σοφίᾳ δὲ μᾶλλον ἦν θεὸς φαίνει σοφοῖς ἀνδράσιν. Er will mit gewöhnlichen Sehern nicht zusammen genannt werden. Wir erkennen aus diesem Überblick schon, daß eine doppelte Auffassung des Sehertums vorliegt. Einmal ist Ap. als Schüler der Babylonier Astrologe und Omendeuter, sodann aber als Philosoph Kenner der εἱμαρμένη und ἀνάγκη. Wie aus seiner letzten Äußerung hervorgeht, ist diese Kenntnis durch die Gottheit offenbart. Von dieser Auffassung weicht die VIII 26. 27 geschilderte Szene ab. Hier sieht Ap. in Ephesus die Ermordung Domitians in allen Einzelheiten vor sich gehen. Die Bemerkung, die Epheser hätten sein Gebaren für μανία gehalten, läßt auf große Erregung schließen. Dieses Gesicht wurde bald als richtig bestätigt (§ 27) οὕτως εἶχεν ὡς οἱ θεοὶ τούτων ἕκαστα διαλεγομένῳ τῷ ἀνδρὶ ἀνέφαινον (Gott ist Ap. also nicht). ἀναφαίνω ist sachlich dasselbe, wie προφητεύω = ans Licht bringen, offenbaren und Ap. in diesem Falle das Werkzeug der Götter, welche durch ihn sprechen, also nach damaligem Sprachgebrauch „προφήτης". Wehrte Ap. den Titel „μάντις" ab, so lehnt er sich ebenso entschieden dagegen auf, ein γόης zu sein. Es läßt sich nicht leugnen, daß gewisse Geschichten ihn als Zauberer oder Magier erscheinen lassen. Er beschwört den Geist Achills und fragt ihn aus (IV 16), er läßt auf einer Anklagerolle die Schrift verschwinden (IV 44), er entweicht selbst auf geheimnisvolle Weise aus dem Gerichtssaal und zeigt, daß ihn niemand fesseln kann (VII 5; VIII 8). Trotzdem ist seine Verteidigung vor Gericht ganz darauf eingestellt zu zeigen, daß er kein γόης sei. VII 17 stellt ihn der Ankläger vor Älian und VIII 3 vor dem Kaiser als γόης hin. Zur Begründung wird seine Voraussage der Seuche von Ephesus angeführt. Ap. weist dagegen auf des Sokrates „δαιμόνιον" hin, auf Thales und Anaxagoras, welche Künftiges

vorhersahen, ohne der Zauberei verdächtig zu werden. Seine Lebensweise, die so einfach ist, alle Triebe abwehrt und die Seele klar erhält, gestatte ihm: *διορᾶν τε, ὥσπερ ἐν κατόπτρου αὐγῇ, πάντα γιγνόμενά τε καὶ ἐσόμενα. οὐ γὰρ περιμενεῖ γε ὁ σοφὸς τὴν γῆν ἀναθυμιῶσαν ἢ τὸν ἀέρα διαφθαρότα ἢ τὸ δεινὸν ἄνωθεν ῥέῃ. ἀλλὰ ξυνήσει αὐτῶν καὶ ἐπὶ θύραις ὄντων, ὕστερον μὲν ἢ θεοί, θᾶττον δὲ ἢ οἱ πολλοί. θεοὶ μὲν γὰρ μελλόντων, ἄνθρωποι δὲ γιγνομένων, σοφοὶ δὲ προσιόντων αἰσθάνονται.* Von Zauberei ist also gar keine Rede. Ap. ist kein *γόης*, sondern ein *σοφός*. Als Weiser hat er eine Mittelstellung zwischen Gott und den Menschen inne. Er ist geeignet zum „*διαλέγεσθαι τοῖς θεοῖς*“, hat „*ἐπιστήμη προγιγνώσκουσα*“ oder eine gewisse „*αἴσθησις*“. Das wird verschieden formuliert. Kernpunkt aller dieser Auffassungen ist sein merkwürdiges Vorauswissen und sein Durchschauen unbekannter Dinge. Da darf wohl auf den Jesus des 4. Evangeliums verwiesen werden, der ausdrücklich auf kommende Dinge hinweist, damit seine Jünger sich zu gegebener Zeit erinnern, daß er es ihnen vorhergesagt hat. Wie Jesus das Vorleben der Samariterin kennt, so enthüllt Ap. den ihm unbekannten Älian sein ganzes Leben (VII 18). „*προύλεγες δέ μοι καὶ τὴν ἀρχὴν ταύτην*“ sagt Älian; wenn das Weib Jesus als Propheten erkennt, so könnte Älian den Ap. ebenso nennen. Er ist ein „*προγιγνώσκων, προλέγων, διορῶν* und *αἰσθόμενος τῶν μελλόντων*“, und diese Seite seiner Persönlichkeit, die über bloße technische Mantik hinausgeht, charakterisiert ihn als *προφήτης*, wenn er auch nicht so genannt wird, weil sein Biograph ihn für ein gebildetes Publikum als Philosophen und Weisen schildern will.

Ein besonderes Problem für die Beurteilung des Ap. bildet ja die Quellenfrage. Göttsching hat in seiner Darstellung Lobeshymnen auf den Weisen auf ihr richtiges Maß beschränkt und über die historische Persönlichkeit vorsichtige Vermutungen geäußert. Ed. Meyer hingegen geht mit Philostrat scharf ins Gericht. Er hält die Damisquelle für eine Fiktion (vgl. dag. E. Norden: Agn. Theos S. 37 Anm. 1), bestreitet die Existenz einer Maximusquelle und sieht in dem ganzen Buch ein „höfisches Machwerk“, das den *μάγος* Ap., wie ihn Moiragenes dargestellt hat, auf ein höheres Niveau heben soll. Dieser Ap. sei ein Repräsentant der ersten Jahrzehnte des 3. Jahrhunderts, seine Wirkung im 4. beruhe auf dieser Biographie und nicht auf seiner geschichtlichen Persönlichkeit. Er ist nach M. ein *μάγος ψευδοπροφήτης* wie Elymas und der kyprische Jude Atomos (Jos. Ant. XX 142). Ernsthaften Philosophen habe er nicht imponiert. Philostrat habe das Bild dieses Zauberers, dessen Mittel gegen Mücken und Skorpionen in den Städten aufgestellt waren, in latenter Polemik gegen Moiragenes von Grund auf umgestaltet. Diese Auf-

fassung Ed. Meyer's dürfte überscharf sein. Für die Wirksamkeit dieses Weisen gibt es eine Reihe Notizen, deren Glaubwürdigkeit wir nicht zu bestreiten brauchen, auch wenn die Debatte über die verschiedenen Quellen des Philostrat zu keiner einmütigen Ansicht führt. Wenn Phil. VIII 31 berichtet, dem Ap. sei in seiner Vaterstadt ein Tempel erbaut und göttliche Ehren erwiesen, so wird das richtig sein. Seine Schriften waren in der kaiserlichen Bibliothek zu Antium gesammelt und wurden von Hadrian hoch geschätzt. Die Vopiscusnachrichten sind für Alexander Severus undenkbar, sie gehören in die Zeit des Fälschers d. h. ins 4. Jahrhundert (Geffcken S. 281 f., S. 291) und ergeben, daß Ap. im Verlauf des 4. Jahrhunderts zum Schutzpatron der Hellenen und auch der heidnischen Römer wurde. Eine angesehene heidnische Partei in Rom, welche sich die Belebung der väterlichen Religion zum Ziel setzte, fand in ihrem Führer Nicomachus Flavianus (gestorben 394) einen Übersetzer der Apolloniosbiographie ins Lateinische. Für die heidnische Propaganda ist dieser Weise das Gegenstück zu Christus (cf. E. Hohl S. 296 ff.). Wenn Göttsching S. 123 ff. meint, Ap. sei nicht mehr als ein „edler Menschenfreund" gewesen, der „mit dem gottmenschlichen Stifter unserer Religion" nicht zu vergleichen sei und weder früher noch jetzt dem Christentum Konkurrenz machte, so sind solche Urteile heute, wo die Geschichte längst entschieden hat, gewiß richtig, und wir bedürfen „des Eifers und der Voreingenommenheit" nicht mehr, womit Eusebius gegen den Apolloniosverehrer Hierocles zu Felde zog. Aber dieser Eifer des Kirchenvaters — er schreibt Praep. evang. IV 12 bei Zitierung einer Stelle aus der Schrift *Περὶ θυσιῶν „ὃ παρὰ τοῖς πολλοῖς* (!) *ᾄδόμενος αὐτὸς ἐκεῖνος ὁ Τυανεὺς Ἀπολλώνιος γράφειν τοιάδε λέγεται"* — wie die Schrift des römischen Regierungsbeamten, der Jesus keine größere Gestalt als Ap. entgegenzustellen wußte, weisen auf die Nachwirkung dieses Mannes hin, die nicht bloß auf einer künstlich hervorgerufenen Bewegung weniger Gebildeter beruht haben kann. Die Apologetik des Kirchenvaters ist durchaus unzulänglich, da er sich begnügt, Christi Einzigartigkeit und größere Vortrefflichkeit zu betonen, dagegen des Ap. Wunder auf dämonische Einflüsse zurückzuführen. Ihre Tatsächlichkeit hat er damit nicht bestritten. Mit seinem zum Verständnis der Offenbarung in Christo aufgestellten Kanon liefert er der heidnischen Polemik seine eigenen Waffen in die Hände (Göttsching S. 91 ff. cf.). Orig. Contra Celsum VI 41 nennt ihn „*μάγος*" und „*φιλόσοφος*". Wenn Moiragenes sagt „*ἁλῶναι ὑπὸ τῆς ἐν Ἀπολλωνίῳ μαγείας οὐκ ἀγεννεῖς τινας φιλοσόφους ὡς πρὸς γόητα αὐτὸν εἰσελθόντας*", so muß er widerwillig Beziehungen zu achtbaren Philosophen zugeben und „*γόης*" nennt er ihn, weil er

sein Gegner ist. Schreibt Dio Cassius 77, 18 von Caracalla: „τοῖς δὲ μάγοις καὶ γόησιν οὕτως ἔχαιρεν ὡς καὶ Ἀπολλώνιον", so spricht sich darin ebenfalls die Antipathie des Gegners aus. Für die Anhänger ist Ap. φιλόσοφος und θεῖος ἄνθρωπος (cf. i. d. Ep. Nr. 44. 48 „θεῖος ἀνήρ"), für die Gegner μάγος und γόης. Wenn man aus dieser verächtlichen Bezeichnung einzelner Gebildeter ein Urteil gegen Ap. herleiten wollte, so ist daran zu erinnern, daß diese Leute auch Christus einen γόης schelten. Natürlich ist die Gestalt des Ap. in der Biographie, wie wir sie heute lesen, nicht einheitlich, das wird an der Verarbeitung verschiedener Quellen liegen. Und wer aus den Evangelien mit großer Sicherheit glaubwürdige Quellen herausschält, deren Entstehung uns ebenso dunkel ist, der sollte billigerweise den ausdrücklichen Angaben eines heidnischen Schriftstellers Glauben schenken und nicht von Fiktion sprechen.

§ 4. Alexander v. Abonuteichos, Peregrinus Proteus u. a.

Aus der Biographie des Alexander, die Lukian geschrieben hat, geht hervor, daß dieser Mann προφήτης sein will. Nach Meinung des Schriftstellers war er ein großer Schauspieler und Betrüger (c 4), der in seiner Jugend im Dienst eines γόης stand (c 5) und von ihm alle möglichen Kniffe erlernte. In der Erkenntnis, daß Furcht und Hoffnung die Grundlage aller „πρόγνωσις" und damit alles Reichtums der Orakelstätten sei (c 7) eröffnet Alexander einen eigenen Orakelbetrieb, dessen Entstehung man bei Lukian nachlesen möge. Zur Einführung des Propheten wird ein „χρησμός" beschafft, welcher den staunenden Menschen verkündet, der „δῖος Ἀλέξανδρος" stamme von Perseus ab, selbst die Sibylle läßt sich vernehmen, indem sie mit dunklen Worten auf den kommenden Propheten hinweist (c 11). Nachdem so der Boden bereitet ist, führt sich Alexander durch eine Rede ein μεμηνέναι προσποιούμενος καὶ ἀφροῦ ἐνίοτε ὑποπιμπλάμενος τὸ στόμα (c 12), wobei er seine Haare schüttelt ὥσπερ ἐνθεαζόμενος φωνάς τινας ἀσήμους φθεγγόμενος. Zum Stil des prophetischen Auftretens gehört demnach das „μαίνεσθαι" und in der Ekstase hervorgebrachte unverständliche Worte. Scheint es nach diesen Angaben so, als ob Al. ein selbständiger Prophet sei, so ändert sich doch dieses Bild, wenn wir hören, daß er im Dienst eines neuen Gottes namens Γλύκων steht, welcher verkünden läßt: ἔσται πάντα ὁπόταν ἐθελήσω ἐγὼ καὶ Ἀλέξανδρος ὁ προφήτης μου δεηθῇ καὶ εὔξηται ὑπὲρ ὑμῶν (c 22). Die Fürbitte des Propheten vermag sehr viel. (Man erinnere sich an das Motiv der Fürbitte bei alttestamentlichen Propheten, wie Abraham, Samuel und Jeremia.) Opfergaben fließen reichlich, sie

werden auch durch einen besonderen Orakelspruch befohlen. *καὶ διπλάσια τῷ προφήτῃ καὶ μαθητῇ τοῦ θεοῦ καὶ γὰρ αὖ καὶ οὗτος ἐξέπεσεν ὁ χρησμός·*

Τιέμεναι κέλομαι τὸν ἐμὸν θεράποντ' ὑποφήτην
οὐ γὰρ ἐμοὶ κτεάνων μέλεται ἄγαν, ἀλλ' ὑποφήτου (c 24).

Man sieht *προφήτης* und *ὑποφήτης* werden hier im gleichen Sinne gebraucht, letzteres klingt für einen Orakelspruch altertümlicher. Es kommt auch vor, daß Glykon gelegentlich autophonische Orakel gibt „*ἄνευ ὑποφήτου*", welche natürlich teurer sind (c 26). Genug, man merkt, wie geschickt Al. den Orakelbetrieb handhabt. Er steht zwar als Prophet im Dienst eines Gottes, aber dieser Gott ist ja seine eigene Erfindung, und er weiß sich als sein scheinbarer Diener doch selbst in ein helles Licht zu rücken. Lukian nennt ihn einen „*γόης*" (c 25) und weigert sich, ihn als *προφήτης* anzusprechen, was Al. offenbar verlangt (c 55). Das Bild unseres Propheten ist nach dieser Schilderung kein erhebendes, aber wir dürfen nicht vergessen, daß hier ein Gegner berichtet. In einer neuen, gründlichen Studie [1] warnt Otto Weinreich, diesem Bios aus der Feder einer Journalistenseele, die den Mantel nach dem Wind hängte und in diesem Falle als erbitterter persönlicher Gegner schildert, in allen Stücken zu glauben. Vieles ist sicher romanhaft ausgeschmückt, manches tendenziös entstellt, trotzdem tritt der Prophetentyp deutlich hervor. W.'s Ausführungen sind insofern wichtig, als sie uns über die Ausbreitung und Dauer des Alexander-Glykonkultes an der Hand von Münzfunden Aufschlüsse geben. Abonuteichos wurde in der Tat auf des Propheten Geheiß in *Ἰωνόπολις* umgetauft, von 163—253 zeigen Münzen diesen Namen und noch heute heißt der Ort Jonoboli. Es existierte auch ein Standbild des Propheten in Parion, dem man als einen erhörenden Gotte opferte [2] (W. S. 136, 149 f.). Der Kult hat also den Propheten lange Zeit überdauert. Wie weit bewußter Betrug und fanatische Autosuggestion den Alexander in diese Rolle hineingetrieben haben, wird sich kaum entscheiden lassen. Wenn ihm auch Paphlagonier kritiklos anhingen, so sind doch der römische Statthalter und des Propheten Schwiegersohn Rutilianus gebildet genug gewesen, um ihn zu durchschauen, wenn er es so plump betrieben hätte, wie Lukian es auf Grund persönlicher und von gegnerischen Epikuräern stammender Nachrichten darstellt. Da Alexander Schüler eines Arztes war, welcher

[1] Otto Weinreich: Alexandros der Lügenprophet und seine Stellung in der Religiosität des 2. Jahrhunderts n. Chr. (Neue Jahrbücher für das klassische Altertum Bd. 47, 1921, S. 129—151). Ferner: K. Buresch: Klaros, Leipzig 1889, S. 78ff.

[2] Cf. Athenagoras Suppl. 26, 2 (Goodspeed).

seinerseits Schüler des Ap. v. Tyana gewesen war, erklären sich gelegentliche Hinweise auf Pythagoras.

In seiner Schrift de morte Peregrini schildert Lukian einen eitlen und ruhmsüchtigen Halbphilosophen, der nach bewegtem Leben vorübergehend bei den Christen landet und es bald zum προφήτης καὶ θιασάρχης καὶ ξυναγωγεύς bringt (§ 11). Wenn der Schriftsteller ihn dann weiterhin einen νομοθέτης und προστάτης nennt, so sieht man, daß er Christen, Juden und Heiden durcheinander wirft und von christlichen Ämtern und Titeln wenig Ahnung hat. Nach § 12 u. 13 sind die Christen einfältige Menschen, bei denen jeder γόης und τεχνίτης schnell zu etwas kommen kann. Nach Athenagoras Suppl. 26, 2 existierte von Proteus wie von Alexander eine Orakelstatue, auch dieser Mann muß nach seinem Tode noch verehrt worden sein. Seine Beziehungen zu den Christen waren nur vorübergehende.

Neben diesen Persönlichkeiten hat es nun andere Propheten gegeben, deren Wirkung nicht lange gedauert haben kann. Florus III 29 berichtet von einem Sklaven Eunus, welcher seine Leidensgenossen in Syrien zum Kampf aufhetzte. Um zu zeigen, daß er das auf Befehl der Götter tue, gebärdet er sich als Prophet. Er schüttelt seine Haare (s. Alex.) „furore fanatico simulato“ und um seinen Hörern die göttliche Inspiration recht massiv vor Augen zu führen, bläst er eine mit Feuer und Schwefel gefüllte, in der Mundhöhle versteckte Nuß an, sodaß beim Reden eine leichte Flamme hervorschlägt. Alexander kaute ein gewisses Kraut, das künstlich Schaum erzeugte, der ihm beim Reden vor den Lippen stand. So bewies man „göttliches Ergriffensein“ recht massiv. Daß am Tempel der Dea Syria unter dem Personal sich auch ekstatische Frauen befanden, berichtet Lukian de Syria Dea c 43 und von Raserei bei Musik und Gesang ebenda c 50. Man lese dazu die Schilderung von den herumziehenden Bettelpropheten bei Apulejus Metam. VIII 24 ff. Einer wird da besonders hervorgehoben, der ein „vaticinari“ vortäuscht. Inter haec unus ex illis bacchatur effusius, ac de imis praecordiis anhelitus crebros referens, velut numinis divino spiritu repletus simulabat sauciam vecordiam“.

Dieses Schauspiel bringt klingende Münze. Der Prophet ergeht sich unter Geißelhieben in wilden Selbstanklagen. Er ist mehr Ekstatiker und Flagellant als Verkünder einer göttlichen Lehre. Immerhin gehört er hierher, weil die Technik des göttlichen Ergriffenseins, ohne die es nicht zu gehen scheint, geschildert wird. Wir stehen hier auf einer ganz tiefen Stufe massiver Prophetie. Ein buntes Bild entrollt sich damit vor unseren Augen, aber diese Propheten werden sich in ihrem Gebaren dem jeweiligen Publikum angepaßt

haben. Es hat von jeher Menschen mit sicherem Instinkt gegeben, welche die religiösen Bedürfnisse der Masse geschickt zu nutzen verstanden. Zum Schluß wollen wir noch eine wichtige Mitteilung untersuchen, die ganz verschiedene Beurteilung erfahren hat, die bekannte des Celsus von den Propheten in Phönizien und Palästina. Origenes Contra Celsum VII 3–15 ist sie verstreut, kann aber ganz gut zusammengesetzt werden. Entgegen der sonst üblichen Gepflogenheit, bloß VII 8. 9 zu zitieren, soll hier die Auseinandersetzung über die Weissagungen der Propheten im Zusammenhang betrachtet werden, was für die Ausdeutung von VII 9 nur von Vorteil sein kann. Celsus macht den Christen zum Vorwurf, daß sie auf die Weissagungen der prominenten heidnischen Orakel nichts gaben, *τὰ δὲ ὑπὸ τῶν ἐν Ἰουδαίᾳ τῷ ἐκείνων τρόπῳ λεχθέντα ἢ μὴ λεχθέντα, καὶ ὥσπερ εἰώθασιν ἔτι νῦν οἱ περὶ Φοινίκην τε καὶ Παλαιστίνην, ταῦτά γε θαυμασιὰ καὶ ἀπαράλλακτα ἡγοῦνται.* An diesem Satz ist zweierlei wichtig: 1. Celsus empfindet, daß die jüdischen Propheten einen besonderen „*τρόπος*“ der Weissagung haben. 2. Solche Propheten gibt es noch zu seiner Zeit in Phönizien und Palästina. Dagegen wendet nun Origenes ein, Celsus habe nicht deutlich gesagt „*πότερον ἀλλοτρίους λέγει τινὰς τοῦ Ἰουδαίων λόγου καὶ Χριστιανῶν ἢ κατὰ τὸν χαρακτῆρα τῶν προφητῶν Ἰουδαϊκῶς προφητεύοντας*“ d. h. er weiß schon nicht mehr, ob es sich um jüdische, christliche oder heidnische Propheten nach des Celsus Meinung handeln soll. Seine Angaben seien lügnerisch und ihnen gegenüber zu behaupten: 1. Heidnische Propheten gibt es nicht, die den alttestamentlichen ähnlich sind. 2. Jüdische sind seit Jesu Tode nicht aufgetreten. 3. Die Wirkungen des heiligen Geistes bei den Christen haben nachgelassen, doch finden sich „*ἴχνη παρ' ὀλίγοις*“. Nun hat Celsus solche Propheten zweifellos gesehen. VII 9 werden sie beschrieben als an den Heiligtümern herumziehende Redner, die sich als *σωτῆρες* ausgeben, das Seelenheil vom Glauben an ihre Person abhängig machen und ihren Gerichtsdrohungen halbverrückte und unklare Worte hinzufügen, die sich jeder auslegen kann, wie er will. Bei dieser Schilderung tauchen 2 Fragen auf. 1. Handelt es sich um christliche Propheten? 2. Sind es Ekstatiker? Beides ist behauptet worden. H. Gressmann (die älteste Geschichtsschreibung und Prophetie Israels, Göttingen 1910 S. 31) nennt sie christliche Propheten, welche Celsus kennen gelernt habe, und Ekstatiker, aus denen Gott oder der göttliche Geist redete. Die Schlußbemerkung des Celsus von den verrückten Worten, die sich jeder ausdeuten kann wie er will, bezieht Gr. auf ekstatische Laute, die meist unverständlich sind. Dagegen ist nun zu erinnern, daß schon Origenes nicht mehr weiß, ob der heidnische Philosoph christliche Propheten gemeint habe. Diese

Leute behaupten auch nicht, daß Gott aus ihnen spreche, sondern sie bezeichnen sich, die von Ed. Norden hinlänglich gekennzeichnete Kultformel „*ἐγώ εἰμι*“ gebrauchend, selbst als Gott und Sohn Gottes (*σωτήρ! ἐγὼ δὲ σῶσαι θέλω*). Diese Art der Selbstempfehlung ist bei Christen, die in Jesus ihren „*σωτήρ*“ sehen müßten, ganz ausgeschlossen. Eher könnte man für Palästina an solche Leute denken, wie sie Josephus geschildert hat. Daß es Ekstatiker sind, kann aus dem „*κινοῦνται δῆθεν ὡς θεσπίζονται*“ und dem „*πάροιστρα καὶ ἄδηλα*“ nicht ohne weiteres geschlossen werden. Hölscher mag recht haben (Die Propheten S. 134), wenn er hier christliches Ekstatikertum karikiert findet, wobei Celsus die Farben zu diesem Bilde dem heidnischen Kult jener Länder entliehen habe. Es sind Heiden, aber Celsus hat mit der Formel „*θεὸς ἢ θεοῦ παῖς ἢ πνεῦμα θεῖον*“ entweder die Christen treffen wollen, deren „3 Götter“ bekannt waren, oder er referiert zusammenfassend, welcherlei Arten von Selbstempfehlung es gibt. Da diese Propheten mit einer religiösen Verkündigung und einem Anspruch auf persönliche Geltung auftreten, sind sie nicht mit den Derwischen zu vergleichen, sondern gehören in eine Reihe mit Simon Magus, Markos und Alexander. Die unverständlichen und unklaren Worte, die sie ihrer Empfehlung noch hinzugefügt haben, waren vielleicht fremder Sprache entlehnt oder absichtlich undeutlich gesprochen. So machte es ja Alexander auch. Zungenrede braucht das nicht zu sein. Richtiger bringt man diese unklaren Worte mit dunklen Orakeln in Verbindung, die auch bei Alexander eines Exegeten bedurften. Die Art dieser Selbstempfehlung gibt Origenes das Recht zu der Behauptung, diese Leute hätten mit den alttestamentlichen Propheten keine Ähnlichkeit. Celsus schätzt sie als Betrüger ein (daher VII 9, 11 das Wort „*γόης*“). Sie gestanden ihm *ὅτι ἐπλάσσοντο λέγοντες ἀλλοπρόσαλλα*. Ihre Reden sind eigene Erfindungen (cf. Philos Definition de spec. leg. I 315 *γόης = ὃς χρησμοὺς καὶ λόγια ψευδόμενος ἐπλάσατο*).

Es bietet sich hier Gelegenheit, das Verhältnis von *προφήτης* und *γόης* kurz zu erörtern. Simon Magus, von seinen Anhängern hochverehrt, gilt den Kirchenvätern als „*γόης*“. Apollonios für seine Freunde „*θεῖος ἀνήρ*“, wird vor Gericht vom Ankläger als „*γοής*“ bezeichnet. Lukian verweigert dem Alexander den Prophetentitel, er wie Peregrinus sind für ihn „Goëten“. Prophet ist der Ehrentitel, Goët der Schimpfname. Diese Beobachtung stimmt auch für die aus Origenes zu gewinnenden Celsusstellen. I 6 Jesus treibt *γοητεία*, I 71 er ist *θεομισὴς καὶ μοχθηρὸς γόης*, II 32 *ἀλαζὼν καὶ γόης*, II 49

seine Taten unterscheiden sich in nichts von denen der „γόητες", VI 13 seine Anhänger sind auch „γόητες, welche die Dummen einfangen, aber die Gebildeten fliehen, denen sie nicht gewachsen sind". So arbeiten Christen und Heiden mit demselben Schlagwort.

Es ist an der Zeit, nach dieser Darstellung auf das Prophetentum der hellenistischen Periode zurückzublicken, um die Eigenart des johanneischen Prophetenbegriffs noch etwas zu ergänzen. Daß der Prophet als „Alleswisser", Wundertäter und Bringer der „γνῶσις" bei Joh. charakterisiert ist (4, 19; 6, 14; 9, 17; 7, 40), hat W. Bauer in seinem Exkurs S. 30f. dargetan und auch sonst auf hellenistische Parallelen verwiesen, die zu wiederholen nicht not tut. Aus dem eben Dargelegten möchte ich noch einige Punkte hervorheben, die zur Ergänzung dienen sollen. Daß Jesus als „der Prophet" zugleich „ὁ σωτήρ" ist und den Weg zur Rettung von der Bindung an seine Person abhängig macht, darin unterscheidet sich m. E. der Jesus des 4. Evangeliums von dem der Synoptiker in der älteren Traditionsschicht. Ebenso grundsätzlich ist dieser Prophet von den alttestamentlichen verschieden. Er gehört eben in eine Reihe mit den eben gekennzeichneten Typen; denn Simon, Markos und auch Alexander, auf dessen Personen Glykon ausdrücklich verweist, stellen als Vorbedingung der „σωτηρία" für ihre Anhänger die Bindung an ihre Person. Wenn Jesus als Prophet „Alleswisser" ist, so auch Apollonios, dessen Wissen auf Grund seiner Kenntnis der „ἀνάγκη" zu Philos Schilderung vom Propheten als Weisen stimmt (cf. o. S. 160). Selbst der ägyptische Zauberer (Reitzenstein S. 100) kann dieses Wissen nicht entbehren. Die Form seiner Bitte erinnert stark an Clem. Hom. β § 6, wo sie als Behauptung auf Jesus angewendet ist. Wir haben ferner früher festgestellt (cf. o. S. 52 Nr. 5), daß in der hellenistischen Zeit der Philosoph als Propagandaredner sich Prophet nennt (προφήτης τῆς φύσεως, τῆς ἀληθείας). Umgekehrt wird — Philos Moses, Apollonios — der Prophet zum Weisen. Es dürfte kein Zufall sein, daß in Clem. Hom. β § 8ff., wo gegen die trügerischen Philosophen polemisiert wird, Jesus ihnen als „ὁ προφήτης τῆς ἀληθείας" entgegengestellt ist. Ich erinnere an Lukians Ausdruck (vit auct 8) „ἐλευθερωτὴς καὶ προφήτης ἀληθείας". Wenn Joh. keinem anderen den Prophetentitel zubilligt, so stimmt damit überein, daß Petrus ihn Clem. Hom, (ιη § 7 und sonst) ablehnen muß für seine Person. Auch nach diesem Schriftkorpus gibt es nur einen Propheten. Ein Blick in die Konkordanz lehrt schon, wie häufig bei Joh. „ἀλήθεια" vorkommt. Seine Thesen 1, 17 „ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ ἐγένετο" und 14, 6

„ἐγώ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια“ sind in den Homilien dahin ausgestaltet, daß Jesus „ὁ προφήτης τῆς ἀληθείας“ ist. Dieser Begriff hat nun aber einen anderen Sinn als bei den hellenistischen Philosophen; denn der Genitiv bezeichnet nicht, daß Jesus im Dienste der Wahrheit steht, sondern seinem Wesen nach die Wahrheit ist (daher ἀληθὴς προφήτης und ὁ προφ. τῆς ἀληθείας gleichwertig gebraucht werden). Aus alledem ergibt sich eine starke Verwandtschaft zwischen dem 4. Evangelium und diesen Homilien. Die hellenistische Färbung des Prophetenbegriffs und die gleiche Einstellung auf Kampf liegen bei beiden zutage. Wenn der 4. Evg. der Johannessekte wichtige, religiöse Begriffe entlehnt, um sie allein für Jesus gelten zu lassen, wenn er die Formelsprache der hellenistischen Wanderpropheten auf Jesus überträgt, so zeigt sich darin eine stille Opposition nicht nur gegen Moses und Johannes — wie o. S. 182 dargetan ist — sondern auch gegen hellenistische Wanderpropheten und Philosophen. Sein Jesusbild ist nicht aus Momentbildern und Mosaikstückchen zusammengesetzt wie bei den Synoptikern, die Schilderung dieser Gestalt ist das Ergebnis eines Kampfes nach 3 Fronten hin. Wie bei jedem Kampf, übernimmt auch Johannes vom Gegner wertvolles Material. Sein Jesus ist in hellenistisches Gewand gekleidet. Aber das Ergebnis im ganzen ist doch dieses, daß er damit zugleich allem Parteistreit entrückt wird. Der Prophet gehört dem „κόσμος“. Die Absolutheit dieses Propheten wird im clementinischen Corpus bewiesen durch die Idee vom „Urmenschen“, der sich von Adam an als Offenbarer betätigte und nun in Jesus Gestalt gewann. Joh. hat das Problem mit Hilfe der λόγος-Idee gelöst. Während bei Philo noch λόγοι und λόγος nebeneinander existieren, gibt es für Joh. nur „den λόγος“. — Dieser ist nun aber nicht eine blasse Idee oder ein Produkt der philosophischen Spekulation, sondern hat in Jesus konkrete Gestalt genommen. Diese Verknüpfung ist des Joh. Verdienst. Damit ist eine großartige Vereinheitlichung erreicht. Jesus ist und bleibt auch in hellenistischem Gewande der Sohn des Vaters. Als der λόγος ist er Gottes Wort an die Menschheit und damit der Prophet schlechthin. Hat das A. T. in seinen Propheten mit Energie gegenüber der Vielgötterei den einen Gott gepredigt, so verkündet das Christentum einer Welt, in der es von Orakel- und Wanderpropheten wimmelt, daß dieser Gott nur einen Propheten hat, der auf diesen Namen allein Anspruch machen darf. Wie sich diese Gedanken nun im Kampf mit dem Heidentum auswirken, das wird unser letztes Kapitel noch zeigen.

Kapitel V

Προφήτης bei den Apologeten und Kirchenvätern (Der Kampf um die Offenbarung gegen Juden, Heiden und Ketzer)

Der bisher behandelte Schriftenkreis ging die christlichen Gemeinden als solche an und gehört ins Gebiet der Kleinliteratur. Mit den Apologeten, die als Literaten vor der heidnischen Öffentlichkeit und Obrigkeit für die christliche Sache eintreten, kommen wir ins Gebiet der großen Literatur. Christentum und Griechentum stoßen aufeinander, bei diesem Kampf werden auf christlicher Seite die Waffen aus der Rüstkammer der jüdisch-hellenistischen Apologetik entlehnt (Philo und Josephus), ohne daß man allerdings eine literarische Benutzung nachweisen könnte. Man schöpft allgemein aus einer bereits vorhandenen Tradition, und das ist auch verständlich; denn das Heidentum hatte schon lange gegen das A. T. polemisiert und seine Übernahme durch die Christen, die sich damit in die jüdische Tradition stellten, hatte eine ähnliche Polemik seitens der Griechen zur Folge. Der Schwerpunkt ist indessen verschoben. In Wahrheit steht Christus im Mittelpunkt, zu dessen Weissagern die alttestamentlichen Propheten gemacht werden. Das bedingt aber einen Kampf gegen die Juden ebenso wie gegen die Griechen, den schon Justin führt. Irenäus nimmt eine besondere Stellung ein, insofern er gegen Ketzer aller Richtungen vorgeht. Hinzu kommt noch der Kampf gegen das heidnische Orakelwesen, das ja im 2. Jahrhundert neu erblühte und als Offenbarungsquelle den jüdisch-christlichen Propheten entgegengesetzt wurde.

§ 1. Die weitere Entwicklung der Auffassung von der alttestamentlichen Prophetie

Wir nehmen den Faden wieder auf, den wir S. 173 oben zunächst liegen gelassen hatten. In den Schriften der apostolischen Väter spielen die alttestamentlichen Propheten eine große Rolle. Die

Zitationsformeln sind die uns bereits bekannten. Ganz besonders reich an Zitaten ist der Barnabasbrief. In ihm begegnet uns die enge Verknüpfung der Propheten mit Christus (5, 6: *οἱ προφῆται, ἀπ' αὐτοῦ ἔχοντες τὴν χάριν, εἰς αὐτὸν ἐπροφήτευσαν*). Christus ließ durch die Propheten sein eigenes Schicksal weissagen. Eigentümlich ist die Beschreibung ihrer Tätigkeit in 1, 7, da sie an ägyptische Formeln erinnert. *ἐγνώρισεν γὰρ ἡμῖν ὁ δεσπότης διὰ τῶν προφητῶν τὰ παρεληλυθότα καὶ τὰ ἐνεστῶτα καὶ τῶν μελλόντων δοὺς ἀπαρχὰς ἡμῖν γεύσεως* (cf. Reitzenstein: Mysterienrel. S. 100). Barnabas gibt sich als *ἱεροφάντης*, der durch richtige Deutung alten Schriften Geheimnisse entlocken kann. Er selbst hat „*γνῶσις*", die er anderen mitteilen will (1, 5), den Titel „*διδάσκαλος*" lehnt er freilich ab (1, 8). Diese Momente sprechen für Ägypten als Entstehungsort dieser Schrift. Ignatius, Magn. 8, 2 lesen wir: *οἱ γὰρ θειότατοι προφῆται κατὰ Χριστὸν Ἰησοῦν ἔζησαν . . ἐμπνεόμενοι ὑπὸ τῆς χάριτος αὐτοῦ . .* und 9, 3: *οἱ προφῆται μαθηταὶ ὄντες τῷ πνεύματι ὡς διδάσκαλον αὐτὸν προσεδόκων.* Das Verhältnis von Meister und Jünger wird auf Jesus und die alttestamentlichen Propheten bezogen, verbindend wirkt das *πνεῦμα*. Ähnlich Philad. V 2, IX 2; Smyrn. VII 2. Hier werden *προφῆται* und *εὐαγγέλιον* eng verknüpft und jene damit dem Judentum entrissen (vgl. W. Bauer: Handb. z. N. T. Erg.-Band II S. 225). Polyk. ad. Phil. 6, 3 nennt nach den urchristlichen Aposteln *οἱ προφῆται, οἱ προκηρύξαντες τὴν ἔλευσιν τ. κυρίου ἡμῶν.* Der Versuch, die alttestamentlichen Propheten als Vorherkünder Jesu, seines Leidens und der christlichen *χάρις* zu erweisen, wird in der Linie von 1. Petr. 1, 10f. u. Apg. 7, 52 fortgesetzt, um sie weiterhin als die von den Juden Verfolgten jenen zu entreißen und den Christen zuzuweisen (cf. Barn. 5, 11). Daß die Propheten unter Einwirkung des göttlichen *πνεῦμα* standen, sagt auch Justin Ap. 32, 8; 35, 3; 40, 1; 59, 1 u. a. Ihre Offenbarung zielt letztlich auf Christus ab, wofür ich als wichtigste Stelle Ap. 31, 1 nenne: *Ἄνθρωποι οὖν τινες ἐν Ἰουδαίοις γεγένηνται θεοῦ προφῆται, δι' ὧν τὸ προφητικὸν πνεῦμα προεκήρυξε τὰ γενήσεσθαι μέλλοντα πρὶν ἢ γενέσθαι.* Dieses „*προκηρύσσειν*" bezieht sich nach § 7 u. 8 desselben Kapitels auf alle Einzelheiten des Lebens Jesu (cf. 52, 1; 61, 13 u. a. Dial. 14, 8; 106, 1 u. ö.). Vom *πνεῦμα θεῖον* oder *πνεῦμα ἅγιον* getrieben, haben diese Männer Dinge der fernsten Zukunft vorausgesagt. Dial. 7, 1 werden sie wie folgt geschildert: *ἐγένοντο . . . θεοφιλεῖς, θείῳ πνεύματι λαλήσαντες καὶ τὰ μέλλοντα θεσπίσαντες, ἃ δὴ νῦν γίνεται· προφήτας δὲ αὐτοὺς καλοῦσιν.* Schon aus diesen Proben geht hervor, daß man sich in der Ausdrucksweise an Philo anlehnt (*θεσπίζειν, θεοφιλής*). Noch deutlicher wird das bei Athenagoras 7, 2: *ἡμεῖς δὲ ὧν νοοῦμεν καὶ πεπισιεύκαμεν, ἔχομεν προ-*

φήτας μάρτυρας, οἳ πνεύματι ἐνθέῳ ἐκπεφωνήκασι καὶ περὶ τοῦ θεοῦ καὶ περὶ τῶν τοῦ θεοῦ . εἴποιτε δ' ἂν καὶ ὑμεῖς . . . ὡς ἔστιν ἄλογον παραλιπόντας πιστεύειν τῷ παρὰ τοῦ θεοῦ πνεύματι ὡς ὄργανα κεκινηκότι τὰ τῶν προφητῶν στόματα προσέχειν δόξαις ἀνθρωπίναις. 9, 1 *οἳ κατ' ἔκστασιν τῶν ἐν αὐτοῖς λογισμῶν, κινήσαντος αὐτοὺς τοῦ θείου πνεύματος, ἃ ἐνηργοῦντο ἐξεφώνησαν, συγχρησαμένου τοῦ πνεύματος ὡς εἰ καὶ αὐλητὴς αὐλὸν ἐμπνεύσαι . . .* und 10, 3 *. . . καὶ αὐτὸ τὸ ἐνεργοῦν τοῖς ἐκφωνοῦσι προφητικῶς ἅγιον πνεῦμα ἀπόρροιαν εἶναί φαμεν τοῦ θεοῦ, ἀπορρέον καὶ ἐπαναφερόμενον ὡς ἀκτῖνα ἡλίου.* Hier ist die Auffassung der Propheten als der Instrumente Gottes mit der Meinung Philos identisch (vgl. 1. Ausspruch d. Montanus bei Hennecke S. 427).

§ 2. Justin

Justin hat die Propheten des A. T. den Philosophen der Griechen gegenübergestellt und behauptet, daß sie vor diesen aus 2 Gründen den Vorzug verdienten: 1. sie sind älter, 2. sie sind in ihren Aussagen absolut verläßlich, bedienten sie sich doch nicht menschlicher Beweisführung, die irren kann, sondern *μόνα ταῦτα εἰπόντες, ἃ ἤκουσαν καὶ ἃ εἶδον ἁγίῳ πληρωθέντες πνεύματι* (Dial. 7, 1, vgl. 7, 2). Der Verlauf der Geschichte hat ihnen Recht gegeben und Ap. 52 wird nach zahlreichen Erfüllungsbeweisen der zuversichtliche Schluß gezogen, daß nun auch noch vieles Unerfüllte eintreten werde (daß speziell Plato auf den Propheten fuße, behauptet Justin Ap. 44. 59. 60). Mit den falschen Propheten wird unser Apologet nicht so leicht fertig, wie Dial. 7, 3 lehrt. Ihr Wirken ist dem der echten zu ähnlich, er kann nur behaupten, daß sie vom Geiste der Lüge und Unreinheit getrieben würden und mit ihrem Tun die Lügengeister und Dämonen verherrlichen. Den menschlichen Beweisführungen der Philosophen, welche sich oft widersprechen (Dial. 2), den dämonischen Pseudopropheten sind die echten vom „*θεῖον πνεῦμα*“ beseelten überlegen. Der heilige Geist spricht aus ihnen in Handlungen und Worten (Dial. 114, 1), wobei jedoch jeder eine besondere pneumatische Gabe haben kann (87, 4). Man sieht, daß Justin die alttestamentlichen Propheten völlig als christliche Charismatiker auffaßt. Es gibt auch einige Stellen, wo er die Logosvorstellung verwendet. App. 10, 8 schon von Sokrates ist Christus teilweise erkannt *λόγος γὰρ ἦν καὶ ἔστιν ὁ ἐν παντὶ ὤν, καὶ διὰ τῶν προφητῶν προεἰπὼν τὰ μέλλοντα γίνεσθαι καὶ δι' ἑαυτοῦ ὁμοιοπαθοῦς γενομένου καὶ διδάξαντος ταῦτα* (vgl. Ap. 33, 6. 9 Dial. 49, 2). Christus als *λόγος* hat erst durch die Propheten geredet und dann selbst als Mensch gelehrt. Ist in ihm der ganze *λόγος* erschienen, so haben doch heidnische Denker und

Gesetzgeber einen Teil davon in sich gehabt, wie z. B. Sokrates. Justin macht den Heiden eine kleine Konzession, man beachte indes die verschiedene Ausdrucksweise. Bei den Propheten ist der *λόγος* ein „*προειπὼν δι' αὐτῶν*“, bei Sokrates hingegen ein „*ἀπὸ μέρους γνωσθείς*“. Was er sich als Mensch erarbeitet, wird den Propheten als göttlichen Werkzeugen von oben geschenkt.

Für die Menschen ist die Prophetie nicht immer durchsichtig Dial. 90, 2 *ὅσα εἶπον καὶ ἐποίησαν οἱ προφῆται, . . . παραβολαῖς καὶ τύποις ἀπεκάλυψαν ὡς μὴ ῥᾳδίως τὰ πλεῖστα ὑπὸ πάντων νοηθῆναι* (Klage über mangelndes Verständnis der Prophetenworte Ap. 33, 3; Dial. 70, 5). Daher erscheinen dann, was auch von Tryphon zugegeben wird, spätere Propheten als „*ἐξηγηταί*“ der dunklen Worte ihrer Vorgänger (Dial. 68, 6), ja Ap. 32, 2 wird Jesus selbst als „*ὁ ἡμέτερος διδάσκαλος καὶ τῶν ἀγνοουμένων προφητειῶν ἐξηγητής*“ bezeichnet. (Man vergleiche dazu das „*διδάσκειν*“ Jesu App. 10, 8.) Ein Prophet kann als Geistbegabter Exeget seiner Vorgänger sein, so daß damit dunkle Worte nachträglich richtig „offenbart“ werden, und Justin wendet sich gegen die seiner Meinung nach dilettantischen Auslegekünste jüdischer Gelehrter, die solch Pneuma nicht besitzen. Ein wichtiges Argument für seinen Kampf ist das Vorhandensein lebendiger Prophetie. Nach Dial. 49, 3. 4 ist Joh. der Täufer der letzte jüdische Prophet. Seitdem ist die Prophetie nicht nur erloschen, sondern nach 87, 3 kann es gar keine mehr geben, weil die pneumatischen Kräfte in Christus ihr Ziel gefunden haben und in ihm vereinigt ruhen. Das bestätigt die geschichtliche Erfahrung: *μετ' ἐκεῖνον γὰρ οὐδεὶς ὅλως προφήτης παρ' ὑμῖν γεγένηται.* Für den späteren Christen heißt das *ἕως Ἰωάννου* (cf. o. S. 175) also, daß Joh. auf die Seite des Judentums gehört. Christus verleiht nun seinen Gläubigen *χαρίσματα* und Justin kann Dial. 82, 1 mit Stolz schreiben: *Παρὰ γὰρ ἡμῖν καὶ μέχρι νῦν προφητικὰ χαρίσματά ἐστιν ἐξ οὗ καὶ αὐτοὶ συνιέναι ὀφείλετε, ὅτι τὰ πάλαι ἐν τῷ γένει ὑμῶν εἰς ἡμᾶς μετετέθη.* Die Tatsache, daß es auch falsche Propheten gibt, kann diese Freude nicht trüben; denn 1. hat es solche schon zur Zeit der alttestamentlichen Propheten gegeben, 2. hat Christus sie als *προγνώστης τῶν . . . μελλόντων γίνεσθαι ἡμῖν*“ vorausgesagt. Mit dem Auftreten von „*ψευδοπροφῆται*“ muß man sich also abfinden [1]. Sie stehen im Dienste der *δαίμονες*, die nach Christi Erscheinen Gegenminen legen (vgl. Ap. 26. 56. 58, 1). Wie im N. T. und später ist hier das *πνεῦμα* für das Christentum reklamiert, alle übrige Prophetie ist dämonisch. Überblicken wir die Argumentation Justins im Ganzen, so ist sie

[1] Verwiesen sei noch kurz auf Ap. 44, 12, wo „die Bücher des Hystaspes, der Sibylle oder der Propheten“ als verbotene Lektüre zusammengestellt werden.

kreuzweise. Gegenüber den griech. Philosophen macht er das höhere Alter und den Pneumabesitz der Propheten geltend, den Juden beweist er, daß Jesus als *λόγος* alle Geistesgaben in sich vereinigt und darum ein weiteres Auftreten jüdischer Propheten unmöglich ist.

§ 3. Irenäus

Die Einheit und der Zusammenhang Christi mit den Propheten finden wir als des Irenäus Meinung IV 20, 4. Est autem hic Verbum eius, Dominus noster Jesus Christus qui novissimis temporibus homo in hominibus factus est, ut finem conjungeret principio, id est hominem deo. Et propterea prophetae ab eodem Verbo propheticum accipientes charisma praedicaverunt eius secundum carnem adventum (praedico = *προλέγω*). Was ist Prophetie? IV 20, 5. Nam prophetia est praedicatio futurorum, id est eorum, quae post erunt, praesignificatio IV 26, 1. *πᾶσα γὰρ προφητεία πρὸ τῆς ἐκβάσεως αἴνιγμά ἐστιν καὶ ἀντιλογία τοῖς ἀνθρώποις. Ὅταν δὲ ἔλθῃ ὁ καιρὸς καὶ ἀποβῇ τὸ προφητευθέν, τότε τῆς ἀκριβεστάτης ἐπέτυχεν ἐξηγήσεως.* Das ist die bekannte Auffassung: Christus als Logos manifestierte sich selbst in den Propheten, und alle Weissagung zielt auf ihn ab. Diese Erkenntnis kann man indessen nur gewinnen, wenn man das A. T. richtig liest. *καὶ διὰ τοῦτο ὑπὸ Ἰουδαίων μὲν ἀναγινωσκόμενος ὁ νόμος ἐν τῷ νῦν καιρῷ, μύθῳ ἔοικεν· οὐ γὰρ ἔχουσι τὴν ἐξήγησιν τῶν πάντων, ἥτις ἐστὶν ἡ κατ' οὐρανὸν* (leg. *κατ' ἄνθρωπον*) *παρουσία.* Irenäus stimmt mit Justin überein. Wichtig für den Sprachgebrauch ist ein griechisches Fragment Nr. 25 (ed. A. Stieren, Leipzig 1853 S. 840) *Ὁ γὰρ μηκέτι ἐν πνεύματι θεοῦ λαλῶν, ἀλλὰ κατέναντι νόμου θεοῦ ἕτερον πορνείας νόμον ἱστάνων, οὗτος οὐκέτι ὡς προφήτης ἀλλ' ὡς μάντις λογισθήσεται. προφήτης = ὁ ἐν πνεύματι θεοῦ λαλῶν.* Wer dagegen selbständig an Stelle des Geoffenbarten etwas Eigenes setzt, ist *μάντις.* Der Begriff des Propheten wird hier ausdrücklich für die Offenbarung im A. T. reserviert, bei den Heiden gibt es nur *μάντεις.* Die Apologie des alttestamentlichen Prophetentums sieht nun bei Irenäus etwas anders aus als bei den übrigen Apologeten. Er hat es nicht gegen die heidnischen Orakel zu verteidigen, auch nicht gegen die Juden, die es nach seiner Meinung falsch verstehen, sondern gegen ketzerische Verdrehungen, die dadurch hervorgerufen sind, daß die Linie, die von den alttestamentlichen Propheten zu Christus führt, unterbrochen wird und der Vater Jesu Christi ein anderer Gott sein soll, als der Gott des A. T. So behauptet z. B. Saturninus: Prophetias autem quasdam quidem ab iis angelis, qui mundum fabricaverint, dictas; quasdam autem a Satana, quem et ipsum angelum adversarium mundi

fabricatoribus ostendit, maxime autem Iudaeorum deo (I 24, 2). Auch Basilides führt die Weissagungen auf „mundi fabricatores“ und deren „princeps, qui eduxerit populum de terra Aegypti“ zurück (I 24, 5). Die Ophiten kennen sogar 7 Gottheiten und verteilen dementsprechend die alttestamentlichen Propheten auf sie (Horum igitur unusquisque glorificans suum patrem et Deum I 30, 11). Die Meinung der Valentinianer ist nach I 7, 3 damit verwandt. Niedere Weltgottheiten sind es, die jene Propheten entsandt haben, dadurch werden sie auch herabgesetzt. Der Gedanke vom unbekannten Gott wird auch als Argument angegeben. Der Satz „*οὐδεὶς ὄψεται τὸν θεὸν καὶ ζήσεται*“ ist dahin zu verstehen *Προπάτωρ ἄγνωστος ἦν τοῖς πᾶσι πρὸ τῆς τοῦ Χριστοῦ παρουσίας* (I 19, 1). Der Gott, den die Propheten schauten, war der „*ποιητὴς τοῦ κόσμου*“, Christi Vater hingegen vor seiner Parusie gänzlich unbekannt (vgl. I 28, 1 die Ansicht des Kerdon). Aus IV 6, 2 ergibt sich, daß sich schon Justin in einer Schrift gegen Marcion gegen diese Auffassung gewendet hat, welche nach IV 6, 4 von Valentin, Basilides, Karpokrates, Simon und anderen Gnostikern vertreten wird. Herhalten muß für diese Meinung Mt. 11, 27. Das klare „nemo cognoscit“ fälschen sie um in ein „nemo cognovit“ et interpretantur, quasi a nullo cognitus sit verus Deus ante domini nostri adventum et eum deum, qui a prophetis sit annuntiatus, dicunt non esse Patrem Christi (IV 6, 1). Der Gedanke, daß sich mindestens zwei Gottheiten gegenüber stehen, der Demiurg der at. Propheten und der unbekannte, erst in Christus enthüllte Gott, zerreißt alle Schriftbeweise und entwertet alle geschichtliche Offenbarung. Daneben findet sich gelegentlich eine vermittelnde Auffassung, daß die Propheten nur von dem „*Χριστὸς ψυχικός*“ geredet hätten, und zwar bei solchen Gnostikern, welche Christus als ein zusammengesetztes Wesen betrachten (die Valentinianer meinen, daß er 4 Wesen in sich vereinige I 7, 2). Demgegenüber verficht Irenäus mit großer Energie seine These, daß Prophetengott und Jesusgott ein und dasselbe sei und die Propheten Jesu Leben genau geweissagt hätten (IV 34, 2. 3; 35, 2; 36, 1). Joh. 5, 46. 47 wird dabei im Sinne der Logosidee interpretiert (IV 2, 4). Die Logosidee im Bunde mit der allegorischen Schriftauslegung sind die beiden hauptsächlichen Beweismittel. Das *πνεῦμα θεῖον* oder *ἅγιον* wird daneben als die wertvolle Kraft genannt, welche die prophetischen Offenbarungen über alle anderen erhebt. Was sollen die schwankenden Meinungen von Philosophen, was die Spekulationen der Gnostiker? Die Einheit von altem und neuem Testament, von Prophetengott und Jesusgott wird immer wieder als der große, machtvolle Gedanke gegenüber dem Wirrwar gnostischer Systeme betont.

§ 4. Der Kampf gegen heidnische Mantik

Es würde uns nun noch interessieren zu wissen, wie die Apologeten den Kampf gegen die heidnischen Orakel geführt haben. Davon hören wir nun in der älteren Zeit sehr wenig. Aristides z. B., dessen Apologie damit ausgefüllt ist, den Götterhimmel und die heidnischen Philosophen zu diskreditieren, sagt über die Orakel und ihren Wahrheitswert nichts. Lediglich XI 1 steht der lapidare Satz *Τὸν Ἀπόλλωνα παρεισάγουσιν . . . μαντευόμενον τοῖς ἀνθρώποις χάριν μισθοῦ. ἆρα ἐπενδεής ἐστιν;* Jene oben genannte Justinstelle Ap. 44, 12 (S. 210 Anm. 1) nennt zwar heidnische Weissagung, spricht sich aber über deren Wert nicht aus. 20, 1 wird eine Stelle aus den christlichen Sibyllinen benutzt. Von Tempelorakeln redet Justin garnicht. Vielleicht hat er geglaubt, mit den Göttern auch ihre weissagenden Organe abgetan zu haben. Deutlicher wird Tatian (ed. E. J. Goodspeed), er redet 19, 2. 3 verächtlich von der *μαντική* als einer willfährigen Dienerin menschlicher Begierde, nicht ohne einen Seitenhieb auf Apollo und seine Pythia (§ 3), in der sich der Spott des ehemaligen Kynikers äußert. Mit der heidnischen Wahrsagekunst ist es nichts, sie gehört der Welt und den Dämonen an. Die wahre Gnosis findet man bei dem, der allein Gott ist und durch die Propheten gesprochen hat (20, 2). Die Christen haben an Stelle der vagen Vermutungen heidnischer Philosophen und Dichter „*θειότατοι ἑρμηνεῖαι*“ (12, 3) oder „*θειοτέρα ἐκφώνησις*“ (12, 5), aufgespeichert in heiligen Schriften, deren Studium die Menschen zu „*θεοφιλεῖς*“ macht (12, 3). Tatian bewegt sich ebenso, wie der unbekannte Verfasser der „Mahnrede an die Hellenen“ (Pseudojustin) in Gedankengängen Philos, wenn er die at. Propheten für viel älter erklärt als die griechischen Dichter und Denker und sie als die Offenbarer griechischer Gedanken hinstellt. In verstärktem Maß begegnen wir diesem Gedanken in jener Mahnrede. Plato hat die at. Propheten kopiert. Die Timäus 53d genannten Lieblinge Gottes können sich nur auf sie beziehen. Die Menon 81c genannte Tugend ist der heilige Geist der Propheten. Wertschätzung verdient die uralte Sibylle, deren Orakel der prophetischen Lehre nahe zu kommen scheint. Sie soll unter zeitweiliger Inspiration gesprochen haben und geeignet sein, zu den heiligen Propheten hinzuführen (c 16. 26—33. 37f.). Auf die Orakel ist der Verfasser jedoch schlecht zu sprechen, sie künden Lügensprüche (c 11). Man sieht, daß die christlich bearbeiteten Orakel der Sibylle und der von Philo judaisierte Plato (resp. die platonosierte Prophetie) eher Anerkennung fanden als die rein heidnischen Orakelinstitute, mit denen kein Paktieren möglich war.

Die ausführlichste Auseinandersetzung finden wir bei Origenes, welcher in Celsus einen gefährlichen Gegner hatte. Zunächst sei bemerkt, daß die Prophetie auch bei ihm im Bunde mit der Lehre vom Logos auftritt. Dieser schuf im Auftrage Gottes die Welt, zu seinen Aufgaben gehörte auch die fortlaufende Offenbarung. Was Origenes darüber IV 3. 7 schreibt, klingt oft wörtlich an Philo an. Der in den alten Propheten redende „*λόγος*“ tritt in Jesus in die Welt, damit ist Höhepunkt und Abschluß der Prophetie erreicht. Es ist hier nicht der Ort, auf den Spott des Celsus näher einzugehen, daß der Himmel leer sei, wenn Gott seinen Sitz verlasse (IV 5. 6). Wichtiger ist, was Celsus vom Standpunkt seiner Orakelverteidigung gegen Christus als Offenbarungsmittler vorbringt. Juden und Heiden nehmen an der menschlichen Erscheinung Jesu Anstoß. Einer, der so geendet ist, könne nicht Gott sein (II 9). Origenes bequemt sich demgegenüber zu dem Geständnis, auch die Christen glaubten nicht, daß „*τὸ βλεπόμενον τότε καὶ αἰσθητὸν τοῦ Ἰησοῦ σῶμα*“ Gott gewesen sei, kommt aber mit dem Gegenargument: Wie bei den Juden der „*θεὸς πάσης σαρκός*“, neben dem es keinen anderen Gott gibt „*ὀφγάνῳ τῇ ψυχῇ καὶ τῷ σώματι τοῦ προφήτου χρώμενος*“ ist, wie Apollon der Ungehörte „*διὰ τῆς Πυθίας λέγων καὶ ἀκουόμενος*“ sein soll, *οὕτω καθ' ἡμᾶς ὁ λόγος θεὸς καὶ θεοῦ τῶν ὅλων υἱὸς ἔλεγεν ἐν τῷ Ἰησοῦ τό· ἐγώ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωή* ... Die Propheten, Pythia und Jesus stehen als Werkzeuge der Offenbarung auf derselben Linie, wohl gemerkt der somatische Jesus (weitere Stellen über das Göttliche und Menschliche in Jesus bei Kötschau I S. XLV). Ähnlich I 70. Wenn Celsus Jesu Gottheit bestreitet, weil er ein „*σῶμα σπαρέν*“ habe — und unter welchen Umständen erhielt er dies! Kap. 69 — nach christlicher Auffassung ein „*γενόμενος ἐκ γυναικός*“ ist und das in die Worte zusammenfaßt: *ἀλλ' οὐδὲ σῶμα θεοῦ χρῆται τοιαύτῃ φωνῇ οὐδὲ τοιᾷδε πειθοῖ*“, so kann Origenes ihm entgegnen ... *χρῆται ὁ πεπιστευμένος παρ' Ἕλλησιν εἶναι θεὸς ὁ Πύθιος καὶ ὁ Διδυμεὺς τοιᾷδε φωνῇ τῇ τῆς Πυθίας ἢ τῆς ἐν Μιλήτῳ γενομένης προφήτιδος*[1]. Wenn aber Apollo „*ἤ τις ἄλλος ἐνὶ τόπῳ ἐγκαθιδρυμένος*“ als Gott verehrt werden kann, „*πολλῷ δὲ τούτου βέλτιον ἦν χρήσασθαι τὸν θεὸν φωνῇ ἐμποιούσῃ διὰ τὸ μετὰ δυνάμεως ἀπαγγέλλεσθαι ἄφατόν τινα πειθὼ τοῖς ἀκούουσιν*“. Jesus ist also gleich der Pythia die „*φωνὴ θεοῦ*“, nur mit dem Unterschied, daß er an keine Orakelstätte gebunden ist, wie auch sein Gott als Herr der Welt nicht örtlich begrenzt gedacht werden kann. Eine absprechende Kritik ist damit noch nicht gegeben. Or. argumentiert, indem er sich dabei auf den Standpunkt des Gegners einstellt. An 3 Stellen des achtbändigen Werkes geht Or. näher auf die heidnischen Orakel ein.

[1] Diese Stelle bestätigt Jamblichs Angabe (cf. o. S. 39 u. 46).

1. III 1—4. 25. Die alten Propheten haben das jüdische Volk instand gesetzt, die Götter als Dämonen zu verachten und als Nation zu bestehen. Die Heiden empfingen „*χρησμοί*“ und „*μαντεῖαι πανταχοῦ καὶ πολλαχοῦ δυνάμεις ἐγίνοντο* (III 3), alle Asklepiosheilstätten und Orakel blühten empor, die Juden aber hatten kein „*σημεῖον ἢ τεράστιον*“ (III 24. 25 ist von diesem Gott weiter die Rede. Jesu Leistungen waren noch bedeutender, er hat geheilt *ἅπερ οὔτε ἄνθρωποι οὔτε δαίμονες ἐθεράπευσαν*). Wenn sie nun trotzdem nicht abfielen „*ἐπὶ τὸ σέβειν τοὺς μαντευομένους καὶ θεραπεύοντας δαίμονας*“, wenn sie in vielen Ländern Verfolgungen duldeten „*πῶς οὐχὶ ἐξ εἰκότων κατασκευάζεται τοῖς ἀπιστοῦσι ταῖς παραδόξοις ἱστορίαις καὶ προφητείαις ὅτι οὐ πλάσματα ἦν τὰ τοιαῦτα, ἀλλά τι θεῖον πνεῦμα ὡς ἐν καθαραῖς ψυχαῖς τυγχάνον ταῖς τῶν προφητῶν . . . ἐκίνει αὐτοὺς πρὸς τὸ προφητεύειν τινὰ μὲν τοῖς καθ' ἑαυτούς, ἄλλα δὲ τοῖς ὕστερον, ἐξαιρέτως δὲ περί τινος ἐπιδημήσοντος σωτῆρος τῷ γένει τῶν ἀνθρώπων*; Das göttliche Pneuma erwies sich in den Verfolgten kräftig, und sie wurden in ihrer Standhaftigkeit zu „*προφητεύοντες τοῦ σωτῆρος*“. Diese geschichtliche Feststellung des Origenes trifft durchaus das Richtige. Den Wert der „*μαντεῖαι Ἀπόλλωνος*“ mindert es jedoch recht herab, wenn das Orakel befiehlt, einem Faustkämpfer göttliche Ehren zu erweisen, die nicht einmal einem Pythagoras oder einem Sokrates zuteil wurden, und einen so miserabelen Dichter wie Archilochos als „*Μουσῶν θεράπων*“ anspricht. Ganz abstoßend wirkt vollends die Art, wie die Pythia ihre Orakel empfängt. *Καὶ μάλισθ' ὅτε διὰ τοῦ Πυθίου στομίου περικαθεζομένῃ τῇ καλουμένῃ προφήτιδι πνεῦμα διὰ τῶν γυναικείων ὑπεισέρχεται τὸ μαντικόν, ὁ Ἀπόλλων, τὸ καθαρὸν ἀπὸ γηΐνου σώματος οὐδὲν τοιοῦτον ἡμεῖς περὶ τοῦ Ἰησοῦ καὶ τῆς δυνάμεως αὐτοῦ δοξάζομεν.*

2. Eine weitgehende Gegenüberstellung der griech. Orakel mit den jüdischen Propheten findet sich VII 3 ff. Celsus erhebt den Vorwurf, daß man die Weissagungen in Delphi und Dodona nicht beachte, dagegen von den jüdischen soviel Wesens mache. Or. verweist auf die abfälligen Urteile Epikurs und der Peripatetiker. Er betont wieder, daß die Art des Offenbarungsempfangs bei der Pythia „*οὐ θείου πνεύματος ἔργον ἐστίν*“. Ihre Ekstase ist Dämonenwerk, während die israelitischen Propheten vom heiligen Geist inspiriert werden. Wenn die Pythia in ein „*σκότος τοῦ νοῦ*“ verfällt, so ist das eine Wirkung der Dämonen, die die Christen nicht durch Magie, sondern „*μόνῃ εὐχῇ καὶ ὁρκώσεσιν*“ zu vertreiben verstehen. Hier klingt das stolze Bewußtsein wieder durch, daß die Christen den Dämonen überlegen sind. Wenn aber Apollo wirklich ein Gott ist, warum nimmt er sich aus der großen Zahl der Menschen nicht einen *προφήτης*,

σοφός oder wenigstens einen προκόπτων? Warum nicht, wenn es durchaus ein Weib sein muß, eine παρθένος, σοφή oder ἀπὸ φιλοσοφίας ὠφελημένη, sondern eine γυνὴ ἰδιῶτις? Er gerät in den Verdacht, ein „τερπόμενος τοῖς κόλποις γυναικῶν" zu sein. Auf die Qualität seiner „κάτοχοι" legt er keinen Wert. Sie wirken auch nicht „πρὸς τὴν ἐπιστροφὴν καὶ θεραπείαν καὶ ἠθικὴν κατόρθωσιν τῶν ἀνθρώπων" (c 6). Mit diesen Worten hat Or. den Unterschied zwischen heidnischer Orakelprophetie und israelitischer Pneumaprophetie treffend gekennzeichnet. Wenn es auch in grauer Vorzeit in Delphi eine prophetische Reformation gegeben haben mag im Sinne eines Hinweises auf ethische Lebensgestaltung (Wilamowitz), so ist zu Or. Zeit davon keine Rede. Wie anders nehmen sich dagegen die Propheten der Juden aus! Sie waren entweder „πρὸ τῆς προφητείας καὶ τῆς θείας κατακωχῆς σοφοί" oder „ἀπ' αὐτῆς τῆς προφητείας φωτισθέντες τὸν νοῦν". Sie litten für ihre Predigt und führten ein in Gott gegründetes Leben, sind mit einem Wort markante Persönlichkeiten „ὅτι ἄξιος ἦν αὐτῶν ὁ ἐρρωμένος καὶ εὔτονος καὶ σεμνὸς βίος πνεύματος θεοῦ, τρόπῳ προφητεύοντος καινῷ καὶ οὐδὲν ἔχοντι παραπλήσιον ταῖς ἀπὸ δαιμόνων μαντείαις". Was wollen dem gegenüber die namenlosen Propheten eines Instituts bedeuten?

3. VIII 45. 46. Celsus weist auf die segensreiche Tätigkeit der Orakel hin. Städtegründungen, Abwehr von Krankheit und Hungersnot haben sie bewirkt, alle „τεράστια" über die Juden und Jesus sind dagegen Mythen. Was erwidert Origenes? Er verweist auf die Skepsis der griech. Philosophen und meint, sie würden der jüdisch-christlichen Überlieferung eher glauben „διὰ τὴν ἐνάργειαν". Im Grunde bestreitet Or. die segensreichen Wirkungen der Orakel nicht, er setzt ihnen nur die Überlegenheit der Propheten entgegen.

Die Schrift des Origenes bildet insofern den Höhepunkt altchristlicher Apologetik, als er es mit einem Gegner zu tun hat, der nicht bloß sinnlose Vorwürfe erhob, die leicht zu widerlegen waren, sondern den Vorzügen des Christentums solche des Heidentums gegenüber stellte. Eine gegenseitige schroffe Ablehnung kommt nicht zustande. Man merkt, daß die christliche Apologetik sachlicher und milder wird, je mehr sie sich auf den Standpunkt des Gegners einstellt. Or. arbeitet auch nicht nur mit theologischen Sätzen, sondern geht auf die konkreten Zustände der heidnischen Orakel ein und würdigt die geschichtliche Bedeutung der at. Propheten. Bei Clem. Alex., um das kurz zu erwähnen, ist das Urteil über die griech. Philosophen schwankend. Bald ist ihre Philosophie göttliche Gabe und Vorstufe christlicher Erkenntnis, bald sind jene Philosophen Diebe und Räuber, die ihre Erkenntnisse aus barbarischer Philosophie

entwendeten, bald sind ihre Ideen rein menschlich oder Eingebungen abgefallener Engel (Stellen bei STAEHLIN: Die altchristliche griechische Literatur 6. Aufl. 1924 S. 1315 Anm. 4). Eusebius endlich schildert Präp. evang. IV 1–4 herumziehende „γόητες, μάντεις und προφῆται". Ihre Weissagungen sind Unfug, bringen aber viel Geld ein, meistens so dunkel, daß der Seher immer noch ein Hinterpförtchen offen hat, gibt es aber einmal einen Zufallstreffer, dann macht man viel Aufhebens davon. Und die Orakelstätten? Eus. kann sich auf Porphyrius berufen, daß alle „προφήσεις" unrichtig oder mindestens nutzlos seien, da die „εἱμαρμένη" doch ihren Lauf nimmt. Aber es bedarf gar nicht großer Widerlegung. Jene Goëten haben vor Gericht gestanden, daß ihre Reden Trug seien (2, 10). Die Orakelstätten liegen meist in Trümmern, ihr Gott hat sie nicht retten können. Liegt die Sache aber so, dann braucht man weder an Götter noch an Dämonen zu glauben als „αἴτιοι τῶν χρησιηρίων", das Ganze ist „πλάνη καὶ ἀπάτη ἀνδρῶν γοήτων" (2, 12). Man sieht, wie einfach Eus. sich die Verteidigung machen kann. Konnten die älteren Apologeten sich nur mit dem Argument helfen, daß die Wirkungen heidnischer Prophetie dämonisch seien, mußte Or. segensreiche Wirkungen zugeben, so braucht Eus. bloß auf gerichtlich entlarvte Goëten und zerstörte Orakelstätten zu verweisen, und gegen solche Tatsachen ist nichts auszurichten. Es bedarf keiner halben Anerkennung mehr, die Zeit für diese Dinge ist vorüber. Die Epoche der christlichen Staatskirche beginnt, wo die Heiden in die Defensive gedrängt werden. Eus. ist der letzte Apologet und hat seine Aufgabe leicht, weil die Hauptarbeit von der Geschichte geleistet ist, die ihr Urteil gesprochen hat [1].

Die Lektüre der Apologeten hat die überragende Bedeutung der at. Propheten gezeigt. Man fragt sich: Wie kommt es, daß man gegen die Tempelpropheten der Orakel nicht die eigenen prophetisch begabten Männer anführt? Zur Zeit des Origenes gab es keine solche mehr. Nach I 46 sind noch Spuren von Geisteswirkungen vorhanden, sie äußern sich in Dämonenvertreibung, Krankenheilung und Zukunftsschau. Den Prophetentitel wendet Or. nicht mehr an. Wir haben also eine Grenze erreicht. Wie anders spricht Justin noch Dial. 82, 1; 87, 6 und 88, 1 von prophetischen Gaben in der

[1] Bei den altlateinischen Kirchenvätern finden sich auch Ausführungen gegen das heidnische Orakelwesen. Man arbeitet mit denselben Argumenten wie die griechischen Apologeten und betont vor allen Dingen die überlegene Wirkung des heiligen Geistes über die dämonische Mantik. Ich nenne an Stellen: Minucius Felix, Oktavius: c. 26. 27. Tertullian: Apologeticus c. 23. Cyprian: de idolorum vanitate c. 7. Lactantius: Div. instit. I 4; IV 27. Augustinus: de Divinatione daemonum u. de Civitate dei XIX 23.

christlichen Gemeinde! Auch bei Irenäus finden sich II 34, 4 Andeutungen dieser Art, ohne daß er allerdings von Propheten spräche. Seine Schilderung V 6, 1 steht im Verdacht, im Blick auf die Angaben des Apostels Paulus gebildet zu sein. Wenn Or. die Behauptungen des Celsus für verdächtig erkärt, weil er für seine syrischen Propheten keine Namen zu nennen wisse, so trifft das auf Justin und Irenäus mindestens auch zu. „ἀκούομεν" schreibt Ir. V 6, 1, „ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ" fährt er fort. Irgendwo in der großen Kirche gibt es Geistesgaben, aber hervorragende Vertreter, die den Titel „προφήτης" verdienten, werden, soweit ich sehe, seit Polykarp, der als „ἀνὴρ ἀποστολικὸς καὶ προφητικός" gilt (Smyrn. 16, 2), nicht mehr genannt. Wenn Euseb. in seiner Polemik gegen die Goëten Präp. evang. IV 2, 11 darauf hinweist, daß er persönlich einen solchen „φιλόσοφος ὁμοῦ καὶ προφήτης" kenne, so müßte es den Apologeten doch selbstverständlich gewesen sein, christliche Propheten zu nennen, wenn sie deren gekannt hätten. Statt dessen taucht die auch von den Valentinianern vertretene Theorie auf (cf. Excerpta ex Theodoto 24 bei Harnack Didache S. 112 Anm.), daß die Kirche als Besitzerin des Pneuma auch über Charismatiker aller Art verfüge. Die vorhandenen Schilderungen lehnen sich an Paulus an. Iren. III 11, 9 bezieht sich in seinem Kampf gegen die Valentinianer ausdrücklich auf seine Angaben. Und doch hätte sich die Kirche nicht auf eine verallgemeinernde Theorie zu beschränken brauchen. Hatte sie nicht in den Trägern der montanistischen Bewegung eigenartige Prophetengestalten, welche von der immer noch wirksamen Kraft des Pneuma Zeugnis ablegten? Vor unserem Schlußurteil müssen wir dieser Frage noch einen Augenblick nachgehen. Es kommt dabei für uns weniger auf die Lehren des Montanus und seiner Prophetinnen im Einzelnen an als auf die Art, wie diese Prophetie zustande kam. Montanus hat selbst die Lehre vorgetragen, daß das Zeitalter der göttlichen Geistesausgießung nicht beendet sei, sondern bis zur Wiederkunft Christi fortdaure. Soweit wir sehen, sind außer ihm und seinen beiden Prophetinnen sonst keine Anhänger mit prophetischer Gabe und Rede aufgetreten. Die Tatsache, daß ihre Aussprüche, die leider nur fragmentarisch erhalten sind, gesammelt wurden, beweist schon, daß diese Prophetie als etwas Seltenes empfunden wurde und autoritativen Charakter gewann. Insofern ist diese Bewegung kein Seitenstück zu jener urchristlichen Prophetie in Korinth, welche vermöge des Enthusiasmus bald diesen, bald jenen vorübergehend zum Künder des Geistes machte, ohne nach ihrem Erlöschen das Andenken an prophetische Einzelpersönlichkeiten in der Kirche wachzuhalten. Montanus hingegen fühlt sich als Werkzeug des Parakleten, dessen

Wirkung nach Epiph. 48, 4 eine so ausschließliche ist, daß der Prophet in der Tat zum bloßen Werkzeug wird[1]. Es handelt sich nicht um Zungenrede, jedoch um eine Ekstase, bei der des Menschen Wille und Bewußtsein „schläft", das Herz aber „außer sich ist", sodaß der Mensch auf Eingebung einer völlig von ihm Besitz ergreifenden Macht reden muß. Diese Vorstellung, welche die menschliche Persönlichkeit so stark ausschaltet, ist hellenistisch. Besser gesagt — sie ist Jahrhunderte früher — mit dem Dionysoskult — schon einmal nach dem Westen gedrungen und von Platon, wie wir sahen, verwertet worden. Sie findet sich weiter bei Philon und z. B. bei Athenagoras dem Apologeten. Der ehemalige Kybelepriester Montanus, welcher aus jener uralten zur Ekstase neigenden Gegend Klein-Asiens stammt, bringt diese Vorstellungen aus seiner Vergangenheit mit. Wenn Maximilla (Epiph. 48, 14) behauptet: *ἀπέστειλέ με κύριος τούτου τοῦ πόνου καὶ τῆς συνθήκης καὶ τῆς ἐπαγγελίας αἱρετιστήν, μηνυτήν, ἑρμηνευτήν, ἠναγκασμένον, θέλοντα καὶ μὴ θέλοντα μαθεῖν γνῶσιν θεοῦ*[1], so drückt sich darin der Zwang aller Prophetie aus, die mit einem Sendungsbewußtsein verbunden ist (s. o. Jeremia, man vgl. auch Paulus, der viel prophetische Züge aufweist, obwohl er diesen Titel nicht führt). *μηνυτής* und *ἑρμηνευτής* sind nicht Interpreten von Zungenrede, sondern Verkünder der „innen" offenbarten *ἀποκαλύψεις* an die Menschen und zwar in verständlicher Rede, sodaß eine nachfolgende Ausdeutung nicht anzunehmen ist. Daß diese Prophetie trotzdem dämonisch sei, hat Epiphanius fortwährend zu erweisen versucht (z. B. 48, 3) und der Anonymus (Euseb. K. G. 5, 16, 9) redet von einem „*ἐκφρόνως καὶ ἀκαίρως καὶ ἀλλοτριοτρόπως*(!) *λαλεῖν*" bei den Montanisten. Wenn er 16, 18 *ψευδοπροφητεῖαι* und *προμαντεύεσθαι* anwendet, so will er damit zweifellos einen Abstand von der pneumatisch-christlichen Prophetie ausdrücken, und wenn er 17, 2 „*πάρεκστασις*" nennt, so heißt das: er kennt eine *ἔκστασις*, an der er keinen Anstoß nehmen würde. Des Montanus *ἔκστασις* kam wohl nicht spontan, sondern wurde — wie bei den heidnischen Kybelepriestern und den a. t. n°biim, welche schon von den Jahwepropheten bekämpft wurden — durch eine „Technik" vorbereitet und erzeugt. (Daher nicht *ἔκστασις*, sondern *παρέκστασις*.) Was wir von den kleinasiatischen Gauklern hörten, fällt in diese Richtung (s. o. S. 205). Der Montanismus mußte, als seine eschatologischen Erwartungen sich nicht erfüllten, zugrunde gehen, da diese der Bewegung überhaupt Kraft gaben. Die Form und Deutung seiner Prophetie schien typisch

[1] Daher kann — s. o. das Zitat aus Epiph. 48, 13 die *προφῆτις* maskuline Formen für sich anwenden, weil der Paraklet aus ihr spricht (der jedoch andererseits auch in Gestalt eines Weibes erschienen sein soll cf. Epiph. 49, 1).

heidnisch (Ekstase durch Technik, Preisgabe der Selbständigkeit der menschlichen Individualität des Propheten) und konnte darum von der Kirche bekämpft werden trotz starker Anknüpfung an johanneisches Gedankengut[1]. Es ist bezeichnend, daß die Bekämpfer dieser Bewegung ihr auch — trotzdem sie eine innerkirchliche ist — geflissentlich jene seit LXX reservierten Ausdrücke „προφητεύειν, προφήτης etc." entziehen und sie mit den heidnischen „μάντεις" auf eine Stufe stellen. Diese im N. T. und bei den apostolischen Vätern und Apologeten beobachtete Gepflogenheit —, die deshalb die Tatsache heidnisch prophetischer Offenbarungen nicht bestreitet, sondern sie nur für dämonisch erklärt — hat — um ein letztes Beispiel zu nennen — bei Suidas (Lexikon ed. Bernhardy) bezeichnenden Ausdruck gefunden, wenn er seinen langen Artikel über die προφητεία mit den Worten beginnt: ἡ μέν ἐστι πνευματική, ἡ δὲ διαβολική, und ihn nach Ausführungen über viele Arten heidnischer Mantik (die diabolisch oder physisch-technisch ist) mit dem Satz schließt: προφητείας δὲ ἴδιον τὸ τὴν γλῶτταν παρέχειν ὑπουργὸν τῇ τοῦ πνεύματος χάριτι. Seit dem Ende des 2. Jahrhunderts verschwinden die Propheten. An ihre Stelle treten zwei neue Autoritäten, das Gemeindeamt und das Evangelium als heilige Schrift. Die bescheidene Rolle, welche die christlichen Propheten gespielt haben, erklärt sich wohl daher, daß sie für den inneren Gemeindebetrieb Bedeutung hatten, für den Kampf nach außen hingegen nicht verwendbar waren. Die Apostel waren ihnen übergeordnet und standen als Sendboten des κύριος im Vordergrund des Interesses. Die Polemik gegen die alten griech. Philosophen, denen man die noch älteren Propheten des A. T. entgegensetzte, die antijüdische These, daß in Christus alle Prophetie ihre Vollendung gefunden habe, verhinderten ohnedies, nach dem Logos-Christus noch Propheten als Autoritäten anzuerkennen. Wie die jüdische und heidnische, so erlosch auch die christliche Prophetie. So hat sich im Kampf gegen Juden, Ketzer und Heiden für die Verklammerung des A. T. und N. T., die Identifizierung des Prophetengottes mit dem Gotte Jesu Christi und die Einheitlichkeit der Gottesoffenbarung durch die Idee des Logos das Werk des 4. Evangelisten als überaus brauchbar erwiesen. Ein Gott und ein Prophet — das war der Kampfruf, mit dem man gegen offenen und versteckten Polytheismus und Polyprophetismus vorging. Freilich hat dieser Prophet — im Gegensatz

[1] Literatur zum Montanismus: G. N. Bonwetsch: Die Geschichte des Montanismus, Erlangen 1881 (bes. S. 57—61 über sein Wesen, S. 197—200 die Aussprüche). — P. de Labriolle: Les sources de l'histoire du Montanisme, Paris 1913. — G. Ficker: Aussprüche des Montanus und seiner Prophetinnen (Hennecke: Neut. Apokr. ² 1924 S. 425—429). — K. Müller: Kirchengeschichte, Bd. 1 ² 1924 S. 162 ff.

zum Islam — später höhere Titel erhalten, wozu schon in den Evangelien Ansätze genug vorhanden sind, so daß die christliche Dogmatik nur noch von einem prophetischen Amt als einer Teilwürde des Gottessohnes spricht. Aber zu dieser Entwicklung bildet doch die oben skizzierte Geschichte des „*προφήτης τοῦ κόσμου* oder *τῆς ἀληθείας*" einen nicht unwichtigen Grundstein; denn erst nachdem alle anderen „Offenbarungen" niedergerungen oder erloschen waren und nachdem man das in ihnen Wertvolle für sich umgedacht und verwertet hatte, war die Bahn frei für jene Kämpfe, die wir als die christologischen kennen und die nun Kirche und Konzilien noch Jahrhunderte beschäftigt haben. Aber damit ist der Begriff des *προφήτης* nun nicht erloschen, sondern durch die Bibel und ihre Übersetzungen — noch Cicero hat ihn nicht, sondern statt dessen vates — in alle Kultursprachen übergegangen und wir denken irgendwie doch an biblische Gestalten, wenn wir heute vom „Propheten" reden. Sie haben jedenfalls im Schutz der neuen Weltreligion, die das Heidentum überwindet, jene *μάντεις*, Orakelpropheten und Goëten überlebt und darin besteht ihre einzigartige religions- und geistesgeschichtliche Bedeutung, daß sie als die Künder des einen Gottes die Vorboten dessen sind, der als „das Wort" zu uns gesprochen hat, und nun mit ihm weiterleben, selbst die urchristliche und jede weitere prophetische Bewegung überdauernd.

Nachträge und Berichtigungen

Zu S. 47 Apollo *Κοροπαῖος*. Der Abschnitt ist — was bei dem Umdruck einer größeren Partie übersehen wurde — hinter Milet geraten, er gehört aber davor und in die Reihe der Orakelstätten des griechischen Festlandes. Das Heiligtum lag am Sinus Pagasaeus und blühte schon im 7. u. 6. Jahrhundert v. Chr. *Κορόπη* war in die Stadt Demetrias eingemeindet.

Vgl. Artikel *Κορόπη* von Staehlin in Pauly-Wissowa 11, 2 1922. Dazu: Anton Reichl: Der Bundesstaat der Magneten und das Orakel des Apollo Koropaios, Prag 1891 (Gymnasialprogramm).

Zu S. 99f. Pap. mag. Mus. Lugdun. Bat. VII 18 und VIII 29 (ed. A. Dieterich in Fleckeisens Jahrbuch 1888 Suppl. XVI S. 807 u. 810). Dazu P. G. Wetter: Der Sohn Gottes, Göttingen 1916, S. 33.

Eine neue Stelle, in der *προφήτης* vorkommt, in: Papyri Osloenses ed. S. Eitrem Fasc. 1, Oslo 1925, S. 18. (Pap. II recto Z. 9.) Sie stammt aus dem 4. Jahrh. n. Chr., ist aber aus dem Fragment m. E. nicht zu deuten.

Zu cap. IV § 2 u. S. 208f. sei verwiesen auf die mit anderer Akzentgebung geschriebene Untersuchung von P. G. Wetter: Der Sohn Gottes. 1916.

Zu cap. IV § 3 u. cap. V auf H. Weinel: Die Wirkungen des Geistes und der Geister, Freiburg 1899 (bes. S. 75ff.).

S. 18 Anm. 1 lies: *Μουσαίου*.

Register

Abhängigkeit 17, 32, 68f., 84, 113
Absolutheit 137, 209
ἄγγελος 99, 139f., 186
Ägyptomanie 83, 89
alchimistisch 99, 196
Amnael 99f.
Apokalyptik 95, 183
ἀρχιερεύς 81, 90, 145, 188
ἀστρολογία 28, 85f., 92, 100, 200
Audition 115
Ausleger 20, 25f., 53, 213

Baalspropheten 120, 150
Bakis 24f., 54
Begeisterung 111, 197
Beschwörung 121, 137
Bild 84, 93, 97, 131
Blut 37, 60

Cherheb 93f., 100
chozim 104, 129

Dämonen 73f., 167, 198, 212
Delphi 14, 32f., 40, 56
Dichter 18, 22f., 57
Dolmetscher 2, 4, 156

Ekstase 7, 58, 68, 75, 119f., 160f., 203
elohim 110f.
enthaltsam 37, 187, 199
Enthusiasmus 34, 69, 72f., 149, 158
Entlehnung aus der Umgangssprache 106
Epikur 21, 52, 72, 218
Erblichkeit der Stellen 81, 87
Erddämpfe 34, 58, 74
Etymologie 1f.

Geist 111f., 139, 143, 153, 189f.
Gesetz der Übersetzung in LXX 104f.
Gnosis 99, 179, 197, 215
γόης 42, 85, 158, 192f., 200, 207
Gottesdiener 78f., 97
Gottheit 21f., 30, 52, 82, 111, 191
Gräzisierung 85
γραμματεύς 47, 85f.

heidnisch 103, 167, 198, 223
Hellseher 115, 184
Hermesbücher 90, 98
Hierophant 43, 88, 153, 211
hm-ntr 78, 93, 96

ἱερεύς 41f., 79f., 135
ἱερογραμματεύς 79, 86f., 90
Inkarnation 196
Inkubationsschlaf 61, 115
Inspiration 33, 57, 67, 72, 133, 205
Israelitisch 59, 125, 133, 151

Jesus als Prophet 178, 195, 208
Johannes als Prophet 173, 213
Jünger als Propheten 183

Kalchas 60
Kassandra 57, 63, 151
κήρυξ 50
Knechte Jahwes 134
κρίνειν 20, 187

λόγος 209, 214

μανία 17, 66, 200
μάντις 7, 19f., 42, 155, 214
μάντις = *προφήτης* 13, 150
Midrasch 118, 143
Moses als Prophet 110f., 157, 182
Mund 13, 24, 84, 111, 125, 145
Musik 118, 122, 205
Mysterien 70f., 153
Mystik 69, 160
Mythus 35, 54, 98, 192

nabi = *προφήτης* 103, 148
nabi = Seher 148
Nasiräer 125
Nomina agentis 5
νοῦς 19, 61, 67f., 99, 159

Offenbarung 20, 38, 99, 135, 140, 173, 217
Opfer 74, 93, 154
Orakelgeber 123, 126f.
Orakelpriester 57, 115
Orakelprophet 122f., 133, 149, 188, 199, 219
Orpheus 17, 54
ὁρῶν 105, 118

Phylenpriester 79, 87, 98
πνεῦμα 141, 187, 169, 213
Poimandres 98f.
πρόμαντις 32f., 39
προφήτης = *ἀνὴρ σοφός* 176
προφήτης = Deuter künftiger Dinge 19, 113, 146, 170, 201
προφήτης = Hüter des Gesetzes 145
προφήτης = Knecht Gottes 134, 144
προφήτης = literarische Größe 172
προφήτης = nabi 6, 103, 148
προφήτης = Orakelpriester 98, 118
προφήτης = Seher 125f., 134f.
προφήτης = Verkünder 12f., 50f.
προφήτης = Vertrauter Gottes 109
Pyrrhon 26
Pythia 14, 32, 68, 72

Quelle 6, 46, 58
qosem 107, 128

Rangordnung 81, 86, 90, 151, 185
Rationalismus 66, 69, 160
roäh 104f., 114, 127, 150

Saitenspiel 122
Scheinprophetie 95, 144
Seher 55, 65, 107, 118, 199
Sibylle 26, 55, 216
Skepsis 65, 71, 219
Sprachstatistik 8, 103, 148
Spruchsammlung 55, 221
στεφανηφόρος 44f.
στολιστής 79f., 91
Synkretismus 49, 77, 98, 132, 140, 166, 190
Synonymik 6f.
σωφροσύνη 19f., 66f., 168

Teiresias 12, 60
Tempelmusik 143
Tempelprophet 22, 27, 31, 51, 68, 77, 106
Tempelschläfer 27
Tempelvorsteher 88, 90, 97
Traum 39f., 115f., 133, 149, 164

Ungeschichtlichkeit 59
Unheilsprophet 121f., 124, 130
Unionstendenz 92, 97

vates 6, 224
verrückt 122, 126
Vision 17, 115, 121, 125f., 134, 185
Vogelflug 60, 62, 64
Vulgärgriechisch 102f., 107

Wanderpropheten 55, 66, 209
Wasser 39, 58, 75
Wasserkrug 90
Weintrinken 11f., 89, 199
Weissager 55, 87, 95, 113, 136
Wort 120f., 125f., 151

Zauberei 100, 137
Zauberer 94, 114, 120f.
Zunftprophet 124, 129f., 134
Zungenrede 168, 185f.

ὑποφᾶτις 28, 30
ὑποφήτης 5, 17, 27f.

φίλος 110, 148
φιλόσοφος 22, 40, 68, 92, 201

χρησμολόγος 9, 25

ψευδοπροφήτης 104, 132, 157, 183, 213

Inhaltsverzeichnis

Seite

Kapitel I: *Προφήτης* nach griechischem Sprachgebrauch . . . . . 1—75

Abschnitt 1: Prolegomena . . . . . 1—11

§ 1: Die bisherige Behandlung des Wortes *προφήτης* (grammatisch, lexikalisch und etymologisch) . . . . . 1—4

§ 2: Grammatische und begriffliche Deutung des Wortes *προφήτης* . 4—7

§ 3: Literatur- und sprachgeschichtliche Statistik . . . . . 8—11

Abschnitt 2: Sprachgeschichtliche Einzeluntersuchungen 11—54

§ 1: *Προφήτης* bei den klassischen Dichtern und Schriftstellern (mit Ausnahme der Tempelpropheten) . . . . . 11—20
(Pindar 11—13. Aischylos 13—14. Euripides 15—17. Bakchylides 15 Anm. 3. Platon 17—20)

§ 2: *Προφήτης* bei den Schriftstellern der hellenistischen Zeit (unter Ausschluß der Tempelpropheten) . . . . . 21—27
(Diodor 21. Plutarch 21. Dion Chrysostomos 22. Lukian 23. Aelius Aristides 23—25. Aristophanes 25. Sextus Empiricus 26 f.)

§ 3: *Ὑποφήτης* (*ὑποφήτωρ, προφήτωρ*) . . . . . 27—32
(Homer 27 f. Pindar 28. Arat 28. Theokrit 28 f. Apollonius Rhodius 29. Epigramme 29. Athenaios 30. Pseudo-Manetho 31. Nonnus Panopolitanus 31. Christliche Grabschrift 32.)

§ 4: *Προφήτης* als Bezeichnung von Tempelbeamten (bei griechischen Schriftstellern) . . . . . 32—40
(Delphi 32—36. Dodona 36. Akraiphiai 36—37. Thegyra und Argos 37. Theben 38. Klein Asien 38 f. Dionysos-Heiligtümer 39. Pan-Orakel 39 f. Allgemeines 40.)

§ 5: *Προφήτης* auf griechischen Inschriften . . . . . 40—51
(Delphi 40 f. Akraiphiai 42 f. Argos 43. Milet 44—47. Korope 47. Kolophon 47. Chalcedon 48. Lindos und Molivos 48—49. Rom 49. Massilia 50. Tanagra 51.)

§ 6: Ergebnisse . . . . . 51—54

Abschnitt 3: Religionsgeschichtliche Ergänzungen . . . 54—75

§ 1: Die Frage nach der Geschichtlichkeit des griech. Prophetentums 54—59

§ 2: *Μάντις* und *προφήτης* als dichterische Gestalten . . . . . 60—66
(Homer 60 f. Hesiod 61. Pindar 61 f. Aischylos 62 f. Sophokles 63 f. Euripides 65 f.)

§ 3: Platons Anschauung von Mantik und Prophetie . . . . . 66—70

§ 4: Plutarch über Mantik und Prophetie . . . . . 70—75
(Plutarch 70—75. Jamblich 75.)

Kapitel II: *Προφήτης* als Übersetzung eines ägyptischen Priestertitels 76—101

§ 1: Prolegomena . . . . . 76—78

§ 2: Inschriften der hellenistischen Zeit . . . . . 78—83

§ 3: Die Berichte griechischer Schriftsteller . . . . . 83—93
(Herodot und Pseudo-Plato 83 f. (d. Ammonsorakel) Isokrates 85. Aristoteles 85. Manetho 85. Diodorus Sikulus und Josephus 86. Heliodor 87. Porphyrius 87. Epiphanius 88. Aelian 88. Makrobius, Aelius Aristides 88—89. Lukian 89. Clemens Alexandrinus 90 f. Zusammenfassung 91—93.)

Seite

§ 4: Religionsgeschichtliche Ergänzungen . . . . . 93—98
§ 5: *Προφήτης* im ägyptischen Hellenismus. (Anhang) . . . . . 98—100
Literatur. Quellensammlungen 101

Kapitel III: *Προφήτης* im A. T. und Spätjudentum . . . . . 102—165

Abschnitt 1: Die Septuaginta . . . . . 102—152

§ 1: Prolegomena (das Problem der Übersetzung, Statistik, Synonymik) 102—108
§ 2: Einzelinterpretation (die älteren Geschichtsbücher) . . . . . 108—124
(Abraham als Prophet 109—110. Moses und das Prophetentum 110—114. Samuel der Seherprophet 114—116. Nathan und Gad 116—117. Achia 118. Ekstatisches Prophetentum 118f. Elia und Elisa 119—124. Ergebnis 124.)
§ 3: Einzelinterpretation II (die älteren Schriftpropheten) . . . . 124—138
(Amos 124f. Hosea 125f. Jesaja 127—128f. Micha 128. Jeremia 129—135. Ezechiel 135—136. Deuteronomium 136—138.)
§ 3a: Die nachexilischen Propheten . . . . . 138—142
§ 4: Spätere Geschichtswerke, Weisheitsliteratur und Apokryphen . 142—148
(Esra — Nehemia — Chronik 142—143. Daniel 144. Die Makkabäerbücher 144f. Sirach 145f. Tobias und Sap. Sal. 147.)
§ 5: Ergebnisse . . . . . 148—152

Abschnitt 2 (Anhang). Philo und Josephus . . . . . 152—165

§ 1: Philo . . . . . 152—160
§ 2: Josephus und die Rabbinen . . . . . 161—164

Kapitel IV: *Προφήτης* im N. T. und der hellenistischen Umwelt . . 166—209

Abschnitt 1: Das Neue Testament . . . . . 166—190

§ 1: Prolegomena . . . . . 166—173
§ 2: Johannes und Jesus als Propheten . . . . . 173—182
§ 3: Propheten und Pseudopropheten im Urchristentum . . . . . 182—190

Abschnitt 2: Außerchristliche Prophetentypen . . . . . 190—209

§ 1: Simon Magus . . . . . 190—197
§ 2: Markos . . . . . 197—198
§ 3: Apollonios von Tyana . . . . . 199—203
§ 4: Alexander von Abonuteichos, Peregrinus, Proteus und andere . 203—207
Zusammenfassung und Rückblick . . . . . 208—209

Kapitel V: *Προφήτης* bei den Apologeten und Kirchenvätern (Der Kampf um die Offenbarung gegen Juden, Heiden und Ketzer) 210—224

§ 1: Die weitere Entwicklung der Auffassung v. d. alttest. Prophetie 210—212
§ 2: Justin . . . . . 212—214
§ 3: Irenäus . . . . . 214—215
§ 4: Der Kampf gegen heidnische Mantik . . . . . 216—220
Abschließende Bemerkungen (die Montanisten S. 221—223) . . 220—224

Nachträge 224

Register . . . . . 225—226

G. Pätz'sche Buchdr. Lippert & Co. G.m.b.H., Naumburg a. d. S.

46017

Fascher...
Prophetes.

LIBRARY
SOUTHERN CALIFORNIA SCHOOL
OF THEOLOGY
CLAREMONT, CALIF.

PRINTED IN U.S.A.